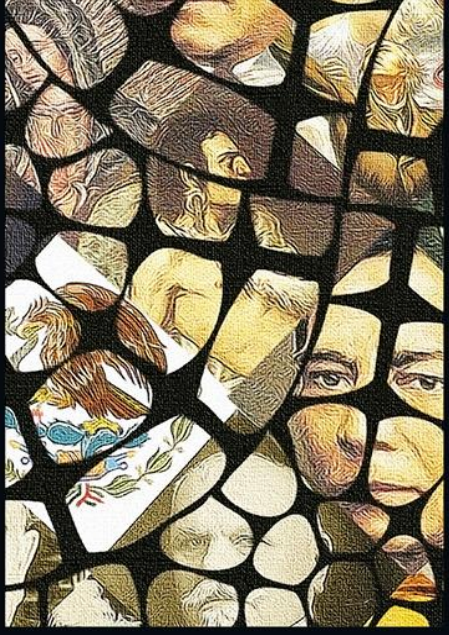
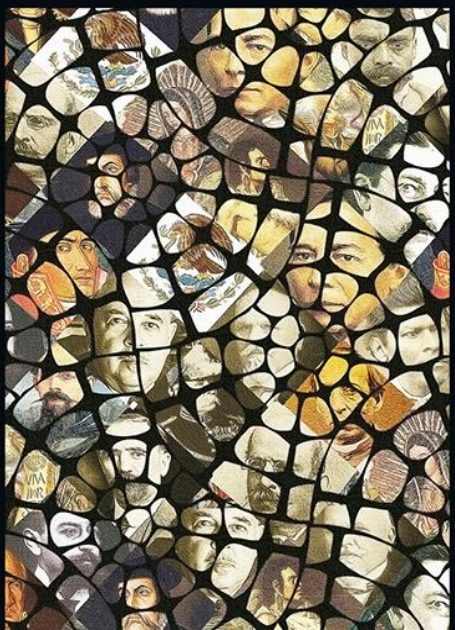


Ensayos sobre el México contemporáneo

DAVID A. BRADING



HISTORIA

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos, en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

David A. Brading (Londres, 1936), historiador formado en la Universidad de Cambridge, ha dedicado su vida a la historia de México. Su profundo interés por ella se ve reflejado en los diversos temas que ha estudiado: desde la minería en la época borbónica hasta los principios del nacionalismo mexicano y los actores de la Revolución mexicana. Es miembro de la Academia Británica; su prolífica trayectoria fue reconocida en 2002 con la Orden del Águila Azteca.

ENSAYOS SOBRE EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

Revisión de la traducción
Miguel Ángel Palma Benítez

Ensayos sobre el México contemporáneo

Traducción
CARMEN PLASCENCIA

Traducción de
"El patriotismo liberal y la Reforma"
TOMÁS SEGOVIA

Prólogo
JAIME CUADRIELLO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2020
[Primera edición en libro electrónico, 2021]
Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero
D. R. © 2020, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México
www.fondodeculturaeconomica.com
Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel.: 55-5227-4672

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

ISBN 978-607-16-7048-9 (ePub)
ISBN 978-607-16-6950-6 (rústica)
Hecho en México - *Made in Mexico*

PRÓLOGO

Jaime Cuadriello

El largo siglo XIX hispanoamericano no sólo fue el tiempo de las naciones e ideologías sino también, conforme a los modelos retóricos, la centuria de los profetas y de los visionarios sociales. Por eso, el púlpito o la tribuna se mantuvieron ocupados por toda suerte de predicadores públicos, ya fuera en el foro civil o religioso. La literatura y la oratoria cívica siguieron siendo de carácter apologético y sus significados aún derivaban de una exégesis, más proyectiva de los principios y valores que propiamente funcional o aplicada a resolver los desafíos de un mundo desigualmente gobernado e industrializado. Bien sabemos que todo discurso político, puesto en clave profética, adquiere una potencialidad formidable por las expectativas y promesas que desata entre su público, siempre necesitado de guías de identidad o carente de agenda estructural. Ya se verá en estos diez ensayos —dedicados a un puñado de biografías intelectuales—, cómo el don profético junto al idealismo romántico, en sus múltiples venas teóricas y avatares estéticos, inspiró el discurso y el pensamiento historiográfico de los más variopintos intelectuales mexicanos, *grosso modo* desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX.

En una edición masiva de la colección SepSetentas, que apareció en 1973 y llevaba por título *Los orígenes del nacionalismo mexicano,* todos los estudiantes de historia de entonces conocimos a David A. Brading como un revelador e incisivo historiador de las ideas; incluso pensamos, ingenuamente, que se trataba de una persona distinta al Brading que dos años atrás era un referente en el campo de la historia económica del siglo XVIII por uno de sus libros clásicos: *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810).* Si aquella obra "de manual" fue hecha como esbozo de larga duración,

la de 1971 daba cuenta de una investigación de gran aliento, de un talento refinado y analítico que rebasaba los confines de una tesis doctoral: un volumen modélico y sellado, difícil de superar. El libro de bolsillo, en cambio, fue el que transformó la vida y la agenda intelectual de Brading por los siguientes cincuenta años, ya que se trataba de un ensayo seminal y cifrado, de una potencialidad formidable: exploraba las continuidades, rupturas y ramificaciones del pensamiento historiográfico, desde los cronistas mendicantes del siglo XVI hasta los ideólogos de Revolución y el indigenismo de la centuria pasada. No extraña que entre varios miembros de la academia estadunidense y mexicana resultara una lectura provocadora, causando a la vez admiración y rechazo… pasajero.

El afán revisionista y crítico de este autor ha sido consecuente hasta el día de hoy. Brading ha aportado estudios puntuales y focalizados para escudriñar a los autores "oficiales del sistema" o reconocidos por la historiografía, pero también se ha encargado de los proscritos y heterodoxos, y de muchos otros que estaban durmiendo el sueño de los justos porque se quedaron militando en la "reacción", en el partido equivocado, o porque optaron por la radicalización personal. Como parte de esta saga personal, Brading nos brinda en esta recopilación algunos de sus análisis más agudos, haciendo ostensibles las contradicciones y paradojas del historiador-intelectual mexicano, pero sin enjuiciar o descalificar los usos de la memoria selectiva que se acumula, modifica u olvida al paso de los años. Entre autores criollos, indígenas, mestizos o hijos de inmigrantes hay quiebres de pensamiento personal y social que están jalonados por las ideologías, es verdad; pero también marcados por los avatares de una vida agitada que transcurre entre el conflicto y la negociación con el poder. Nótense los personajes de esta galería, muchos de los cuales, no de forma gratuita, fueron grandes polemistas:

el obispo Clemente de Jesús Munguía, Ignacio Ramírez, Ignacio Manuel Altamirano, Vicente Riva Palacio, Justo Sierra, Francisco Bulnes, Andrés Molina Enríquez, los seguidores del uruguayo José Enrique Rodó, Alfonso Reyes y Edmundo O'Gorman.

Tal como sucede en los salones de espejos deformados y contrapuestos, las obras de estos autores resultan paradójicas antes que paradigmáticas, como ellos pretendían, ya que debido a sus causas tan enconadas rara vez obtuvieron los efectos esperados. Fueron formuladas y escritas para penetrar y transformar la conciencia de sus conciudadanos. Es difícil medir estos propósitos o su capacidad de penetración, pero Brading deja ver sus novedades, virtudes, contradicciones y múltiples paradojas.

Sin embargo, para honrar sus méritos y a la verdad, prácticamente todos los autores examinados asumieron los actos de su vida intelectual y política como "una vivencia total", la cual necesitaba legitimarse ante la exigencia de entender una "realidad" que parecía inconclusa e inaplazable —o, en palabras de Wilhelm Dilthey, para comprender los significados de la historia—. No sin el humor y las sutiles ironías de quien ve los claroscuros de la vida, Brading repasa las múltiples contradicciones en el discurso de estos escritores e historiadores nacionales o nacionalistas; aquellos que, en aras de acomodar sus argumentos a una retórica personal, por momentos obsequiosa al régimen, también terminan por confrontarlo y denunciarlo. No deja de sorprender que todos ellos persiguen una visión trascendente del pasado nacional, argumentada y narrada por igual con los tópicos bíblicos que con los axiomas científicos; son autores que incluso extienden el sentido de la exégesis bíblica a sus escritos, mediante una prosa imbuida de religiosidad y devoción que propicia el culto a los héroes o la creencia ciega y fincada en los siste-

mas de pensamiento, instrumentando así sus teorías para imaginar o reinventar a su país.

Tras ellos está también la genealogía educativa de algunas instituciones fundacionales o que edificaron la academia mexicana, todas destacadas en su tiempo: el Museo Nacional, la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, la Escuela Nacional Preparatoria, la Escuela Nacional de Ingenieros, los antiguos y renovados colegios de San Gregorio o San Juan de Letrán o la gran obra de Sierra y Porfirio Díaz: la inauguración de la Universidad Nacional en 1910. Para el siglo XX no hay autor mexicano que no atraviese por dependencias oficiales como la Secretaría de Educación Pública, el cuerpo diplomático o la reestructurada UNAM, grandes semilleros que cobijaron y prohijaron al historiador-intelectual que todavía a mediados del siglo pasado dedicaba sus afanes a desentrañar "el alma" nacional o una ontología específica del mexicano y su "mexicanidad".

Merced a su aguda prosa, a partir de su amplio dominio de los pensadores políticos de la modernidad Brading analiza su recepción en México; de esta forma vislumbra la raigambre idealista o cientificista de los protagonistas de estos ensayos, no sin la intención de establecer un contrapunto con las figuras de sus pares sudamericanos, vislumbrar sus conexiones y matizar sus diferencias. Me detendré ahora en algunas de las aportaciones de este libro, sus ponderaciones biográficas y, sobre todo, la puesta en crisis de todo tipo de narrativas monocordes o discordes de los autores que estudia.

Con el término "guadalupanismo mexicano" los historiadores entendemos una movilización social y política, culta y popular que si bien estuvo basada en la religiosidad y la devoción desde mediados del siglo XVII, llevó sus premisas patrióticas hasta la justificación moral y jurídica de la emancipación nacional. Así, Brading sigue el hilo desde sus orígenes

en la teología figural y la oratoria sagrada barroca para explicar incluso algunas de las raíces más profundas del discurso insurgente de 1810, amén de los componentes míticos y proféticos del guadalupanismo que señalaron el papel trascendente que desempeñó el reino de la Nueva España en la historia cristiana y universal, lo cual desató una expectativa de liberación y distinción que no se observa en otras latitudes. También destaca el peculiar teatro de guerra de la América septentrional, que llamaba la atención de los ensayistas políticos: la insurrección de las masas de campesinos, mineros y rancheros sin mucha orientación militar y en medio de un remolino de violencia y destrucción que trajo consigo el desastre en la economía y la gobernabilidad. México, además, carecía de figuras articuladas y sagaces como las de aquellos comandantes andinos que hacían arreglos y programas entre las mismas élites criollas. Así, para desentrañar los componentes ideológicos del "patriotismo criollo" es preciso adentrarse en múltiples niveles de significado: desde la exégesis hasta la religiosidad, sin perder de vista que el actor principal fue el pueblo llano que recuperó para sí la soberanía y se arrogó la representación de la nación.

El concepto de "patriotismo criollo" ha sido una de las contribuciones más personales de Brading al debate intelectual, aunque ya se encuentra en otros autores historicistas de mediados del siglo xx. Más allá de toda la maquinaria reformista de la corona y de los resentimientos y desequilibrios que propició entre la élite criolla de la Nueva España, la ideología del patriotismo criollo también se estructuraba sobre una entelequia —como la idealización del pasado prehispánico—, además del supuesto derecho de sangre que asistía a los descendientes de los conquistadores por haber "ganado la tierra". Estos postulados nunca fueron mejor expresados —aunque de manera un tanto modificada— que por Francisco Xavier Clavijero y fray Servando Teresa de Mier. Lograda la

Independencia todavía dotaron de contenido a las proclamas cuasi teleológicas de Carlos María de Bustamante, un criollo beligerante, militante y tardío. La aparición del Tepeyac fue entonces un programa y un destino; el juramento de su patronato en 1746 un acto de existencia y legitimidad de la patria, y finalmente la violenta expulsión de la Compañía de Jesús, en 1767, un profundo agravio que dio lugar a los años de descontento —y a las exacciones forzosas de la Corona—. El miedo a los horrores de la Revolución francesa y sus ataques a la Iglesia hicieron otro tanto, y así, las élites y el clero terminarían por distanciarse de la metrópoli hasta llegar finalmente a la ruptura.

El lector se sorprenderá con el poder de la retórica del obispo moreliano Clemente de Jesús Munguía, y su apuesta social por mover las almas y frenar el avance del estado laico y secularizador mediante sus cartas y disposiciones pastorales. Este hombre de letras y de acción era un canonista consumado, el más distinguido ultramontano entre la jerarquía de su tiempo, y por eso se muestra implacable e incendiario, olvidándose incluso del ejemplo de un Jesús misericordioso. En tanto abogado, anteponía la soberanía y las dos potestades de la Iglesia frente a la transitoriedad de los estados modernos, e interpretaba la guerra civil en clave expiatoria: culpa y agravio por contravenir a los designios de la Providencia, o simplemente consecuencia de los pecados sociales cometidos por los liberales que destrozaban el principio de unidad de la nación mexicana. Munguía es la cara más radical del episcopado, un prolífico apologista de tiempo completo ante las inevitables transformaciones; sin embargo, su estrategia intransigente acabó por minar sus tesis e intereses, pues cerró las puertas al entendimiento y lo dejó aislado y olvidado entre los suyos. Ningún otro prelado mexicano —hasta el movimiento cristero—, escribió tanto y con una prosa tan encendida como irreductible.

Entre las paradojas de Munguía estaba su uso a conveniencia de autores y autoridades, así como su ahínco por reavivar el falso dilema entre fe y razón y dar prioridad a los argumentos propios de la teología moral. La suya es la historia de una tragedia de desencuentros intelectuales, también en medio de la ruina económica de su propia diócesis michoacana, otrora la más pingüe de la corona. Incluso su vida es un drama personal y patético por las condiciones emocionales y físicas que le impuso el doble exilio en Roma al amparo de Pio IX, tras el desencuentro con sus propios partidarios y, al final de sus días, el desencanto con el emperador Maximiliano. Es, al mismo tiempo, la historia personificada de una gran paradoja literaria, porque tanto liberales como conservadores echaron mano del pensamiento ilustrado y romántico francés, como sostiene Brading, antes que de los propios autores puritanos ingleses o españoles tradicionalistas. La paradoja política y social también es sorprendente, aunque ciertamente faltó la sindéresis en ambos bandos: al cabo, el embate liberal sobre la inmunidad y las propiedades clericales trajo consigo una renovada autonomía —casi una revulsión social— que reposicionó a la Iglesia mexicana a partir de la década de 1870, sin perder la mejor parte de su liderazgo y fuerza social —aunque los saldos de sangre, materiales y artísticos hayan sido tan lamentables como irremediables—. Por último, era de esperar que, en la visión civilizadora y cristiana de Munguía, el pasado colonial fuera un principio vertebrador de la nación mexicana, que pasaba necesariamente por la aparición y el culto a la Virgen de Guadalupe, quien, por su poder de convocatoria social, era la gran unificadora de clases, razas y calidades. La última paradoja fue que algunos liberales militantes o desencantados llegaron a pensar exactamente lo mismo.

A menudo se olvida el retrato de un presidente Juárez autócrata y empoderado, atrapado entre una entelequia consti-

tucional impracticable y su genio personal para controlar la gobernabilidad e investirse con facultades extraordinarias. También ha quedado desdibujada la imagen de un mandatario resentido con sus adversarios, pero al mismo tiempo con sus correligionarios de mayores talentos en la conducción del Estado y la milicia. Lo cierto es que desde entonces Juárez ha sido ancla y vuelo de la historiografía mexicana.

Quizá por ello, para emprender la restauración de la república e implementar el republicanismo clásico como principio y vocación de la nación mexicana, los intelectuales liberales —tanto radicales como orgánicos—, tuvieron que fabricar una visión de la historia acomodada por igual al repudio de las monarquías, al encumbramiento del régimen constitucional y, al final de la guerra de Reforma e Intervención, a la necesidad de sostener a "un hombre fuerte". La narrativa nacionalista liberal estaba necesitada de orígenes y sólo la voz colectiva podía otorgar legitimidad al régimen: la voz de una patria que nació por generación espontánea durante el grito de Dolores, cuando el pueblo en armas se hizo oír, al igual que los derechos universales del individuo y la soberanía popular se ganaron por asalto y mediante la asamblea durante la Revolución francesa. La implantación del republicanismo era un axioma intelectual antes que la posibilidad de generar una idea patria consolidada o en común, zanjando la procedencia de su variopinta población, o más aún, tomando en cuenta la contradicción que representaba implantar un liberalismo individualista y defensor de la propiedad privada. He aquí una nueva paradoja: algunos de los más connotados pensadores liberales procedían del estamento indígena —como Juárez— y eran ellos precisamente los más reticentes a repensar la viabilidad de los pueblos indígenas como comunidades, marginados como estaban de la posibilidad de proyectarse como entidades culturales.

El pensamiento individualista y de libre mercado tuvo uno de sus mejores voceros en Ignacio Ramírez (un mestizo), y así las nuevas leyes hicieron posible que la propiedad comunal indígena, en unión con la eclesiástica, quedara finalmente en manos de especuladores, hacendados y agiotistas, muchos de ellos extranjeros. Él mismo, además, alentó la denuncia cultural y estética del pasado colonial, condenando no sólo todo su sistema político y religioso, sino sus expresiones artísticas. La construcción de la patria liberal pasaba necesariamente por el anticolonialismo y el anticlericalismo; era una nueva cruzada para expurgar los remanentes del antiguo régimen y toda idea de dominio extranjero y fanatismo religioso. Sin embargo, esta retórica resultó igualmente acomodaticia, pues echó mano de una poética de impronta religiosa para exaltar el culto sustitutivo a los héroes y, al cabo, se entregó al arrastre popular de un caudillo como Porfirio Díaz, de mano aún más fuerte que la del mismo Juárez. Incluso el republicanismo laico dio lugar a otras tantas paradojas, como en la pluma de Ignacio Manuel Altamirano (un indígena puro), quien ya en su vejez no dejó de admirarse de los padres de la evangelización mendicante del siglo XVI, no sin antes rendirse al papel social de la Guadalupana como madre colectiva y piedra fundacional de la nacionalidad mexicana.

El otro gran personaje del liberalismo intelectual fue el polifacético ciudadano y general Vicente Riva Palacio, el verdadero canonista de la historia integral de México, activo como funcionario en pleno desarrollismo porfiriano. Lo mismo que Altamirano, no dejó de criticar al Juárez autócrata y represor, aunque sin negar el tamaño de su obra. La vida de los héroes —en mancuerna con Francisco Sosa— fue su especialidad y, preconizando a Hidalgo como sacerdote patriarcal y santo patrono de la nación, desarrolló la idea originaria de Ramírez: el pueblo de Dolores es cuna y lugar de la memoria providencial, teatro y génesis del pueblo mexicano. La gran

novedad de este historiador funcionario fue introducir al debate el argumento interracial, que nos presenta al mestizo como el protagonista de la forja de la nación. Así, se creía que los mestizos como él o Porfirio Díaz, identificados por su sangre híbrida, habían rescatado a su patria de la invasión, de manera que en el mestizo anidaba una predestinación histórica y liberadora por efecto de la relación entre Malinche y Cortés: era un hombre del presente y del futuro. Riva Palacio también tuvo la visión, como puede saberse gracias a las investigaciones de Joaquín García Icazbalceta, de incorporar el gran relato misional mendicante del siglo XVI. No dudó en rescatar a fray Bartolomé de las Casas como padre adoptivo y protector de los indios, ni en echar a volar la imaginación romántica como novelista de la Nueva España.

Riva Palacio apostó por construir el papel esencialista de un "mestizo colectivo", y fue formador de una nueva nacionalidad de cuño darwiniano que, como tal, tampoco dejaba de ser un constructo teórico. Por eso también recibió el duro mentís de un geógrafo tan estricto con la geografía y la estadística como el ingeniero Antonio García Cubas, quien redujo el protagonismo de los mestizos únicamente a su papel de "clase operaria", como bien señala Brading.

La adopción del positivismo como credo de la política "del orden y progreso", propia del Estado mexicano, acarreó una rectificación y una nueva teorización esencialista de la mexicanidad. El adalid era Justo Sierra y su antítesis revolución-evolución, que tomaba distancia del *México a través de los siglos* de Riva Palacio y de sus momentos de parcialidad facciosa y nada científica. Para Sierra, las revoluciones y el levantamiento de las masas en 1810 —como luego la de 1910—, eran un *leitmotiv* y casi un destino inexorable en la vida y la supervivencia de las especies. Una creencia hasta cierto punto fatalista pero revulsiva: vino el remolino y nos levantó

(tromba, huracán e inundación); una fuerza de la naturaleza incontenible, incluso aceptada por otros los historiadores decimonónicos y reinterpretada a menudo hasta llegar a los ensayos de Octavio Paz. Las guerras por la patria eran una suerte de "aceleraciones violentas de su evolución", por decirlo de un modo indulgente según la pluma cientificista de Justo Sierra, quien también maniobró con su retórica acomodaticia para resolver las contradicciones entre la figura de Juárez y la de Díaz, tan comprometido con el régimen del que formaba parte. Sierra pudo edificar una idea de la nación mexicana gracias a una verdadera teleología histórica cuyo fin último era la consolidación del estado laico y próspero o la razón para progresar según la evolución científica. Para ello, el escritor yucateco, como pocos, echó mano de los rudimentos de la antropología y de la psicología para perfilar el carácter convocante de los caudillos liberales y el papel expresivo de las masas populares.

Francisco Bulnes fue el último liberal polemista y orgánico, pero también el más paradójico de todos por su iconoclasia y sus posteriores deslizamientos ideológicos. Tuvo el mérito para desmontar una historia puramente filosófica y moral mediante la descripción de la crudeza de los hechos, la exhibición de las miserias y durezas de la práctica política, e incluso dejando atrás su liberalismo y positivismo iniciales y abrazando, al final de sus obras, una suerte de radicalismo autoritario —otra vez justificando la mano de hierro para controlar el caos—. Aunque de manera pasajera, Bulnes se acercó a las ideas sobre la lucha de clases, emprendió la denuncia sobre el discurso ficticio de la legalidad constitucional y puso como contraejemplo el *modus operandi* de la política nacional, verdaderas antípodas irreductibles, irreconciliables. Por momentos cínico y descarnado, este autor "maldito" quedó al final proscrito de toda historiografía seria o correcta, pues exhibe a un manipulador del pasado consecuente con

su irracionalidad y la pulsión más pasional jamás proyectada sobre la historia de México. Aunque carecía de toda "consistencia lógica", Bulnes desarrolló una argumentación retórica formidable, y Brading prueba la raíz su racismo y su credo aún basado en el determinismo geográfico. Por eso sus diatribas desembocan en un nuevo llamado a la revolución purificadora y de cierta manera anticipan los totalitarismos del siglo XX. Bulnes era un predicador de la catástrofe, un aliado involuntario de la historiografía conservadora del siglo XX y el primer visionario de la insoslayable necesidad de instituir un partido de estado. Un exiliado por partida doble.

Por su parte, la sociología organicista y evolutiva de Andrés Molina Enríquez se vincula con las tesis iniciales de Riva Palacio y Sierra sobre el mestizaje, pero en un grado más teórico e, involuntariamente, de mayor esquematización social. El mestizo formaba ahora una caracteriología binaria de virtudes y defectos, pero adaptada como pocos grupos humanos a su entorno geográfico, y resistente a las adversidades naturales y sociales precisamente por su recombinación genética. Las tesis de Molina alimentaron el indigenismo y el agrarismo revolucionario y los derechos del proletariado rural, no sin la paradoja de negar las bases liberales de la constitución de 1857, recuperando las disposiciones del dominio español en lo que respecta a la tenencia de la tierra y el ejido comunal. Pese a la esquematización de su visión social, Brading sostiene que la potencia de sus argumentos alimentó el programa político del cardenismo y buena parte de la retórica justiciera del partido oficial.

En su célebre discurso de 1882, *¿Qué es una nación?*, el filósofo e historiador Ernest Renan se apartó de los tratadistas políticos que basaban sus definiciones en la raza, la lengua, la religión u otras formas de cultura. Inspirado por una suerte de metafísica de las naciones, pudo desarrollar una teoría

espiritualista: la nación era así una conciencia moral colectiva, compartida ente pasado y futuro, que engendraba su correspondiente "alma nacional". Lo mismo que el romanticismo alemán y sus héroes, este planteamiento de Renan tuvo en Hispanoamérica una fortuna formidable, y hondo calado en los escritores finiseculares. Sin embargo, en realidad reformuló un nacionalismo más identitario y discursivo que sistemático para reforzar las estructuras políticas. Al mismo tiempo que los poetas y los novelistas identificaban el "alma" colectiva, o incluso continental, en todas las naciones hispanoamericanas se desató el culto al héroe en la estatuaria urbana, precisamente como idea de pasado compartido, ya fuera como tragedia o como epopeya. Bien visto por Brading, este dirigismo estatal estuvo más anclado en las viejas tipologías románticas que en los principios del racionalismo o el positivismo científico. Incluso la construcción narrativa del héroe debe más a las prácticas e imaginarios de la religiosidad que a la teoría política o al pensamiento y la crítica histórica, ya que cada padre fundador se presenta como un Moisés redivivo que otorga leyes y territorio y es capaz de liberar a su comunidad. Por eso también se explica la larga vigencia del culto heroico, pedagógico y retórico, la cual, incluso en nuestros días, se reactiva cada vez que la clase política cambia de paradigmas. Aunque muchos de los héroes decimonónicos en México cuentan una historia de fracasos y frustraciones, cumplían con una razón de Estado precisa e ineludible: representar un valladar que enfrentara las amenazas del exterior o del enemigo interno.

Al igual que las ideas de Renan, el arielismo continental del uruguayo José Enrique Rodó penetró con fuerza en la conciencia histórica, ya que abogaba por el espíritu hispanoamericanista que se diferenciaba del materialismo, el utilitarismo y la masificación capitalista de los países nórdicos —e incluso abogaba por un esteticismo local—. La cruzada de

Rodó básicamente era identitaria y regenerativa, basada en la cultura y la raza, y estaba dirigida a las juventudes de los albores del siglo xx, quienes debían emprender "acciones iluminadoras", tal como lo habían hecho los héroes arquetípicos durante la liberación de sus pueblos, incluso algunos dicotómicos, como el genio de un Bolívar inspirado y espiritual, y la visión de un San Martín pragmático y profesional de las armas. El exhorto de Rodó incluso justificaba la violencia ejercida por estos grandes hombres y legitimaba a los caudillos culturales del momento, por ejemplo, afines a la Revolución mexicana. Incluyó por supuesto entre sus escritos una apología de la estatuaria de bronce, una pedagogía para conmemorar el pasado con su estética respectiva, volviendo a sembrar las avenidas y plazas y recuperando las funciones ancestrales de la iconodulía o veneración a las imágenes —en medio de la misma paradoja de sacralización cívica del espacio público—. Sin embargo, el impacto de Rodó en toda Hispanoamérica fue tan monumental como pasajera su autoridad para transformar el estatuto de los estados-nación: tan solo José Vasconcelos pudo encarnar tanto al héroe profético como al apóstol de sus ideas.

La mancuerna intelectual de Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes no sólo representó la abolición de los últimos rastros del positivismo en la tradición de pensar la realidad de América Latina, sino la asunción de un modernismo estético y humanista ya incluyente de lo propio y lo ajeno. Representó, también, la plena adopción de una agenda cosmopolita que lanzaba una mirada comprensiva a la literatura colonial y barroca, que oteaba un territorio-frontera para el hispanoamericanismo, pleno de imaginación y diversidad, el cual asumía sus contrastes e insalvables diferencias de raza y modelos culturales, y estaba empujado por las nuevas políticas de emigración desde una Europa pauperizada que seguía atraída por la idea de "hacer la América".

Sin embargo, Reyes no cedió en su afán de filosofar de manera idealista y proyectiva sobre "el espíritu" americano de las naciones inexorablemente hermanadas por la lengua y la cultura. Él mismo se miraba como visionario de un destino y artífice de un programa tan abierto a Occidente como diferenciado en su raíz local. Reyes no fue un hombre de acción o transformador, volcado a la plaza pública, quizá en razón de una tragedia personal y familiar, pero no hay duda de que buscaba mover las conciencias de sus connacionales. Este gran polígrafo era un pensador infatigable que a través de sus viajes y tertulias pudo vincularse con las élites intelectuales de cada país que visitó, no sólo con el ánimo de un diplomático cosmopolita sino de un "revolucionario cultural" que ya propugnaba por la permanencia de las instituciones. Según la tipología que establece Brading entre los intelectuales de vida activa y contemplativa, Reyes fue el gran humanista del siglo xx, afanoso en la apertura de horizontes culturales y, como sabemos, ya inmune a la seducción por asumir un liderazgo prometeico en pro del hispanoamericanismo, como sí lo fue el apóstol José Vasconcelos, su otra cara y contertulio en el Ateneo de la Juventud, quien comprometido con la unidad latinoamericanista acabó enfrascado en sí mismo y rehén de su visión personalista y unívoca. La huella social de Reyes quedó circunscrita al mundo de las letras, el idioma y las instituciones, aunque paradójicamente su llamado a las conciencias tenía largos alcances sociales, de aliento continental y universal.

Bien se sabe que Edmundo O'Gorman fue un polemista de cepa, un gran historiógrafo de la disputa y la diatriba en lo que respecta a atacar a sus antecesores y sus coetáneos, pero también uno de los pocos —quizá el primero y último— que se atrevieron a cuestionar el estatuto tan falible del conocimiento histórico. Merced a la triada cultural *vida, imaginación* y *revelación,* el autor de *La invención de América* abo-

gaba por una historia especulativa y crítica, pero también comprometida con el relato, inevitablemente investido con una poética tan personal como evocativa. De esta manera se oponía a una praxis profesional de la historia como interpretación mecanicista u organicista de los entes y fenómenos históricos. Por eso, el historicismo ontológico de O'Gorman llevó a que muchos estudiantes nos preguntáramos por los mecanismos inductivos e intuitivos, contemplando el pasado como un campo mental prefigurado, pero también como discurso en construcción, dotado de una existencia-vivencia del pasado para adquirir conciencia de nuestro presente. O'Gorman era el más temible y enfadado guerrero que luchó contra una historiografía no sólo idealizada y esencialista, ideologizada y teleológica, sino cuantificable y predecible merced al simple manejo de los datos —anticipándose sorprendentemente al desmontaje del discurso posestructuralista del relato histórico—.

Sin embargo, todos estos desafíos siguieron siendo en buena parte ajenos a su propia obra, a la práctica concreta de imaginar y evocar poéticamente el pasado, y a su incansable y ejemplar oficio de investigar, redactar y publicar. El mismo O'Gorman intentaba zanjar una dicotomía peculiar de su perfil intelectual: pensar filosóficamente el pasado —incluso metafísicamente— y emplear los recursos de la imaginación. Esto tiene como raíz su escepticismo ante las leyes de la historia, que se inspira en David Hume y en el existencialismo de José Gaos y Heidegger para invocar poéticamente aquel "diálogo con los muertos". Quizá por ello optó por publicar sus grandes reflexiones sobre la epistemología y las corrientes del pensamiento histórico, merced a una erudición abrumadora y a la mente lógica y casuística propia del abogado juvenil que nunca dejó de operar en su fuero interno, en tono de disputa y denuncia.

A la distancia, puede decirse que los mismos temas que trabajó O'Gorman ciertamente fueron auto proyecciones de su personalidad intelectual, que se nota en la lista de los temas y problemas que le ocuparon durante largos años: los cronistas de Indias, la identidad de los criollos, la heterodoxia de fray Servando y sobre todo el gran debate en torno al aparicionismo guadalupano, pasando estricta e implacable revista a cada uno de sus apologistas y detractores. Finalmente, a juicio de Brading, *Destierro de sombras*, libro consagrado a desentrañar los orígenes del culto guadalupano, resultó ser su *opera magna* y, no por tardío o despiadado, el más representativo de sus posicionamientos, en el que rinde tributo a una vigorosa rama de la historiografía mexicanista que desde el siglo XVII no ha dejado de florecer entre nosotros, las más de las veces para confesar nuestra propia visión y percepción de la historia —nuestras vivencias— y sus inagotables avatares en el presente.

David A. Brading también es un guadalupanista de cepa, y el primero en los albores de este siglo XXI: en 2001 publicó una pieza monumental *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition Across Five Centuries,* publicada en español como *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición.* Se trata para mí de una historia intelectual y una declaración de principios personales, que apareció paradójicamente cuando Roma echaba a andar su maquinaria para canonizar al indio Juan Diego de una manera tan innecesaria como impensable —también en medio de la oposición de una parte del clero y un puñado de intelectuales católicos—. No por nada, para un historiador comprometido, la ecuación entre "historia, mito y profecía" es a un tiempo irresistible y resbalosa, pero también invita a asumir las consecuencias de la crítica histórica y el poder de la imaginación. Además, ambas operaciones, peculiares de este oficio, resultan indispensables para un au-

tor confrontado con su conciencia, con los datos y la forma, y más aun si llega a dominar una pluma tan pulcra, aguda y sugerente como la suya. En *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición* ya aparecen las ideas de buena parte de los autores incluidos en esta compilación de ensayos que ahora se publica, abriendo nuevos derroteros al conocimiento del "guadalupanismo mexicano" y de otros dilemas que han dado forma al México contemporáneo.

I. EL GUADALUPANISMO Y EL MOVIMIENTO DE INDEPENDENCIA

I

En lo que se refiere a sus movimientos de independencia, el contraste entre Sudamérica y México es impresionante. Mientras que Simón Bolívar, José de San Martín, José Antonio Sucre y Bernardo O'Higgins eran todos generales que lograron derrotar a los ejércitos monárquicos, Miguel Hidalgo y José María Morelos eran párrocos que fracasaron en el intento de liberar a su país y fueron ejecutados. Además, si en Sudamérica el movimiento de Independencia fue iniciado en las ciudades capitales por juntas autónomas que representaban a las élites criollas, en la Nueva España la insurgencia movilizó a la población rural. En 1812 Manuel Moreno, el hermano y biógrafo del primer secretario de la junta de Buenos Aires, comentó a propósito de México: "Esta insurrección tuvo un carácter particular que la distingue de las demás de la América Española, a saber, que es obra exclusiva del descontento del bajo pueblo". Adicionalmente, declaró que las revoluciones en Caracas, Buenos Aires, Santa Fe de Bogotá y Santiago de Chile habían demostrado "una solidez de ideas" y una "elevación de sentimientos" que él contrastó con "la fluctuación, inepcia y pequeñez de los insurgentes de México".1 Por su parte, en su *Evolución política del pueblo mexicano,* Justo Sierra admitió implícitamente la verdad de esta acusación, aunque añadió un matiz positivo cuando describió a la insurgencia como "un gran levantamiento popular", una rebelión tumultuosa en la que "la libertad [...] no era un derecho, era una embriaguez; no era una actitud normal, era una expresión de odio y alegría; aquella era indisciplinable, incontenible, tenía el aspecto de una fuerza de la naturaleza en toda su violencia: tromba, huracán, inundación". Sin embargo, el historiador liberal no buscaba explicar

cómo dos clérigos de la zona campestre fueron capaces de atraer tanto apoyo popular.2

Fue Simón Bolívar quien se dio a la tarea de señalar la otra gran característica que distinguió a la insurgencia mexicana de los movimientos independentistas en Sudamérica. En su *Carta de Jamaica* (1815) escribió:

Felizmente, los directores de la Independencia de México se han aprovechado del fanatismo con el mejor acierto, proclamando a la famosa Virgen de Guadalupe por reina de los patriotas, invocándola en todos los casos arduos y llevándola en sus banderas. Con esto, el entusiasmo político ha formado una mezcla con la religión, que ha producido un fervor vehemente por la sagrada causa de la Libertad.3

Aunque en Sudamérica el clero criollo a menudo apoyaba la causa de independencia, rara vez desempeñaba un papel activo en la movilización de las fuerzas patriotas. Bolívar tampoco era el único en enfatizar la peculiar combinación de entusiasmo político y religioso que caracterizó a la insurgencia mexicana, dado que Lorenzo de Zavala, un ferviente liberal mexicano, deploró más tarde el desaforado saqueo de las propiedades rurales perpetrado por los insurgentes y declaró: "Hidalgo obraba sin plan, sin sistema y sin objeto determinado. *Viva la Señora de Guadalupe* era su única base de operaciones; la bandera nacional en que estaba pintada su imagen, su código y sus instituciones". Más allá del grado de verdad que encierre esta crítica, en ella Zavala logró definir vívidamente la singularidad de la insurgencia mexicana.4

Al inicio de su relato sobre el movimiento de Independencia, Justo Sierra situó su origen en la Revolución francesa y sus "dos divinos sofismas: el individuo es libre; el pueblo, es decir, la mayoría social, es soberano". En lo que respecta a Miguel Hidalgo, describió sus logros de una manera dramática, por no decir polémica, cuando observó: "Su propósito se

lo dictó el amor a una patria que no existía sino en ese amor; él fue, pues, quien la engendró: él es su padre, nuestro padre". Esta impactante declaración expresó la convicción republicana de Sierra de que sin la independencia no podía existir ni una patria ni una nación. Como un joven liberal, había idealizado la Revolución francesa y a lo largo de su vida mantuvo la creencia de que la época moderna comenzó con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, en la que todos los hombres fueron definidos como iguales en derechos, y en la que la soberanía política "reside esencialmente en la nación".5

La tesis de este ensayo es que en la primera mitad del siglo XVIII la élite criolla de la Nueva España adoptó un modo complejo de patriotismo tradicional constituido por postulados políticos, históricos y religiosos, y que, al radicalizarse, este patriotismo animó el liderazgo de la insurgencia mexicana. Asimismo, aunque esta radicalización tuvo lugar bajo el estímulo de las noticias provenientes de Francia y debido al colapso de la monarquía española, el pueblo mexicano ya alimentaba un amargo resentimiento por la reforma borbónica en el gobierno, la cual incrementó de modo notable los impuestos y mantuvo rigurosamente la jerarquía de las castas étnicas. Al mismo tiempo, a pesar de que el clero compartía esta queja común, algunas personas interpretaron la catástrofe de la Iglesia en Europa como indicio del comienzo de una nueva era en la que México figuraría como el bastión elegido del catolicismo. Ciertamente, también existía en la Nueva España un número significativo de jóvenes liberales, pero esos hombres rara vez participaron en la insurgencia y únicamente entraron en la vida política tras la obtención de la independencia.

II

Como sentimiento, el patriotismo criollo emergió primero entre los hijos y nietos de los conquistadores españoles y colonos de la Nueva España, y simplemente expresaba su apego a la tierra en la que nacieron y fueron criados. No obstante, durante los siglos XVII y XVIII este patriotismo desarrolló un conjunto de postulados ideológicos entre los que resaltan tres, a saber: una identificación con el Imperio azteca como cimiento histórico de una patria criolla, aunque a veces combinada incongruentemente con el orgullo de descender de los conquistadores; una aseveración política de que los españoles americanos tenían el derecho de ocupar los altos cargos, fueran eclesiásticos o civiles, y que debía excluirse a los españoles europeos, y la creencia de que México había sido especialmente favorecido por la aparición y presencia de la Virgen María en su imagen de Guadalupe. Estos postulados históricos, políticos y religiosos se acrecentaron posteriormente para incluir bibliografía y corografía, es decir, listas de autores y publicaciones que tratasen de la Nueva España y describieran las ciudades y provincias del virreinato.6

Cuando Hernán Cortés erigió la capital del futuro virreinato entre las ruinas de México-Tenochtitlan, evidentemente definió a la Nueva España como la heredera del Imperio azteca, cuya ciudad había sido fundada en 1324. Las indagaciones intelectuales e históricas de dos generaciones de misioneros españoles y cronistas nativos se reanudaron y transmitieron en los tres robustos volúmenes de la *Monarquía indiana* (1615), de Juan de Torquemada, una obra que ofreció a sus lectores criollos una riqueza de información acerca de la civilización prehispánica que alguna vez floreció en su país. Su reimpresión en 1723 coincidió con una creciente identificación con aquel pasado que en otro tiempo fue glorioso.7 Además, cuando un grupo de historiadores "ilustrados", Corneille de Pauw, William Robertson y Guillaume Raynal, que escribieron en las décadas de 1760 y 1770, criticaron burlona-

mente la narración de Torquemada como un ejercicio de fantasía y afirmaron que los antiguos mexicas eran un poco mejores que una versión avanzada de los iroqueses, el jesuita mexicano exiliado Francisco Javier Clavijero publicó en italiano su *Historia antigua de México* (1780-1781), en la que resumía en una elegante prosa neoclásica el material presentado por Torquemada. En su prefacio desestimó a los historiadores ilustrados de América como típicos representantes de "un siglo en que se han publicado más errores que en todos los siglos pasados, en que se escribe con libertad, se miente con desvergüenza y no es apreciado el que no es filósofo, ni se reputa tal el que no se burla de la religión y toma el lenguaje de la impiedad". Sobre todo, Clavijero defendió la veracidad de las fuentes indígenas y enfatizó particularmente la precisión de sus cálculos calendáricos. Dejó relucir su patriotismo cuando expresó que era lamentable que los conquistadores no se hubieran casado con las hijas de "casas americanas" de la nobleza, y de esta manera forjaran el camino para que emergiera "una sola nación".8

En la esfera política, dos abogados criollos, Juan Antonio de Ahumada y José González Castañeda, redactaron representaciones para la Corona, escritas respectivamente en 1725 y 1771, en las que definían a los criollos como la nobleza de la Nueva España y, como tal, los dotaban de un derecho preferencial para ocupar todos los altos cargos, fueran civiles o eclesiásticos. Ahumada exclamó: "¿Qué delito han cometido [los criollos] para dejar los cargos, que en toda la cristiandad, dice la ley, tienen los propios?" Por añadidura, poseían un derecho histórico, dado que "las Indias se conquistaron, poblaron y establecieron provincias con el sudor y fatiga de los ascendientes de los americanos [...] luego deben ser todos los oficios suyos". En cuanto a los españoles europeos que vinieron a gobernar el Nuevo Mundo, eran un poco mejores que "peregrinos y extraños". Tal como observó González Casta-

ñeda, el peninsular "viene a gobernar unos pueblos que no conoce, a manejar unos derechos que no ha estudiado, a imponerse en unas costumbres que no ha sabido, a tratar con unas gentes que nunca ha visto". Ambos autores empleaban una metáfora tradicional cuando describieron a los criollos como los hijos del segundo matrimonio del rey de España, cuya dote, las Indias, disfrutaban los hijos del primer matrimonio del rey: los oriundos de Castilla. En todo esto, el principio rector era que la Nueva España no constituía una simple colonia, sino un verdadero reino, con el mismo estatus que León o Aragón.9

El tercer postulado del patriotismo criollo era la profunda creencia de que en 1531 la Virgen María se apareció ante un humilde indígena, Juan Diego, en el Tepeyac, y legó una imagen suya que en lo sucesivo se veneraría en los santuarios construidos en aquel sitio. En 1709 finalizó la construcción de la iglesia que aún se yergue en el Tepeyac, adornada con un domo y cuatro torres en cada esquina, donde la imagen se instaló en un tabernáculo sobre un majestuoso trono de plata.10 Cuando en 1737 la capital se vio afectada por una atroz plaga que dejó miles de víctimas, el ayuntamiento y el capítulo catedralicio votaron por reconocer a Nuestra Señora de Guadalupe como la patrona principal de la ciudad. En el lapso de unas cuantas semanas, las principales ciudades provinciales también votaron a favor de tomar a la Virgen como su patrona común. Cuando se objetó que la Santa Sede debía aprobar primero la tradición de las apariciones de la Virgen, Cayetano Javier de Cabrera y Quintero, un clérigo criollo y protegido del arzobispo, declaró que la elección de un patrón o patrona era la "deliberada, espontánea promesa del pueblo cristiano de reverenciar especialmente bajo juramento a algún santo canonizado, para lograr ante Dios su intercesión".11 La premisa de este argumento era que la Nueva España era una *república* católica, gobernada de manera con-

junta por los poderes civil y eclesiástico, cada uno con una jurisdicción propia: una imagen de la sociedad hispánica que se plasmó en la *Política indiana* de Juan de Solórzano, el célebre jurista español del siglo XVII. El resultado fue que, el 4 de diciembre de 1746, dos regidores y dos dignatarios del capítulo, en presencia del arzobispo —para entonces en su lecho de muerte— y actuando en el nombre de todos "los venerables cabildos eclesiásticos y todas las nobilísimas ciudades y ayuntamientos de los reinos de esta Nueva España, y de los de Guatemala, Nueva Galicia y Vizcaya", juraron solemnemente tomar a "Nuestra Señora la Virgen María en su prodigiosa advocación de Guadalupe" como su "Patrona General y Universal". Nada de esto habría sido posible sin el apoyo del arzobispo, Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, un experimentado estadista eclesiástico y antiguo virrey, oriundo de Andalucía, que de niño fue educado en Roma. El 25 de mayo de 1754 Benedicto XIV aprobó la elección de Nuestra Señora de Guadalupe como la principal patrona y transfirió su festividad al 12 de diciembre.12

La aclamación de la Virgen María en su imagen de Guadalupe como patrona de la "América septentrional" provocó la predicación y publicación de una enorme cantidad de sermones de celebración. El 12 de diciembre de 1746, en presencia del virrey y otros dignatarios, el doctor Bartolomé Felipe de Ita y Parra, tesorero del capítulo catedralicio, predicó un sermón en el santuario del Tepeyac titulado *El círculo del amor.* Comenzó citando el epígrafe *Non fecit taliter omni nationi* que para entonces ya adornaba muchas copias de la imagen, una frase tomada del Salmo 147 donde se alababa al Todopoderoso por reunir a los desterrados de Israel en Jerusalén; esto provocó que el salmista concluyera: "Él nunca se había ocupado así de ninguna nación". Después, Ita y Parra comparó la reunión de israelitas en el templo de Salomón con la congregación de "indianos" en el Tepeyac, únicamente para

declarar que "ya es superior a Judea la América", ya que, mientras que los israelitas cayeron en la idolatría, los "indianos" se mantuvieron fieles a Cristo y a su madre. Además, si Cristo apareció ante Moisés bajo la forma de fuego en la zarza ardiente en el Horeb, del mismo modo en el Tepeyac "el Moisés de las Indias", Juan Diego, hizo frente a otra zarza en llamas, en la que María apareció como una luz, iluminada por los rayos del sol, la luna y las estrellas. Y, sin embargo, exclamó: "¿Qué reconocemos en esta bellísima imagen de María? Una hermosa modesta indiana. La túnica, el manto, el traje es todo de su nación", todo grabado en "un pobre, humilde, grosero ayate", que es su "tabernáculo".13 Es importante señalar que Ita y Parra se inspiró en otros sermones previos al comparar la aparición de la Virgen con el arbusto ardiente que vio Moisés. Del mismo modo, la comparación de los *indianos* con el pueblo de Israel también era común.

Otro distinguido predicador de la época, Francisco Javier Lazcano, un jesuita y profesor de teología en la Universidad de México, redactó una serie de meditaciones que publicó bajo el título de *Guadalupano zodiaco* (1750 y 1776), en las cuales primero comparaba a Juan Diego con Santiago, "el Patrón de las Españas", sólo para después ofrecer una comparación extendida del indígena con Moisés.

¿Quién no ve en esta embajada repetida maravillosamente la armoniosa conducta del Dios de Israel, cuando apareció en la zarza penetrada de ardientes fogosas llamas a Moisés para libertar a su pueblo de la tiranía de Faraón? Allí habla Dios desde el medio de la encendida zarza en el monte Oreb; aquí habla María desde el centro del Sol, en un monte cubierto de espinas. Allá habla Dios con Moisés enviándole por su embajador a Faraón; aquí habla María con Juan Diego, enviado también por su embajador, al Ilustrísimo obispo [...] Obra Dios prodigios nunca vistos en la Corte de Faraón por mano

de Moisés; a las manos de Juan Diego manifiestan, en la Corte Imperial del Occidente, el más regalado nunca visto portento de María.14

En su sermón guadalupano, Lazcano elogió a la ciudad de México como "nuestra imperial corte, cabeza de la Septentrional América, la Nación Hispano Moctezuma". Su panegírico se elevó a una audaz hipérbole cuando declaró que, de no ser por las verdades sagradas de la fe católica, él y su congregación estarían de rodillas alabando a María en su imagen guadalupana como su "Suprema Deidad". Después de opinar sobre la bula papal que confirmaba la elección de la Virgen como la patrona de la Nueva España, exclamó: "Recibió México de Roma la Fe de Jesucristo. Ya le pagó México a Roma, con el apostolado de los amores más tiernos de María. Dobló la rodilla la Soberana Tiara a la milagrosa mexicana".15

El 12 de diciembre de 1748, en la iglesia de Guadalupe en Querétaro, el jesuita Francisco Javier Carranza predicó un sermón titulado *La transmigración de la Iglesia,* en el que citaba las revelaciones de Amadeo el Feliz, un reformista franciscano del siglo xv que aseguró que las imágenes milagrosas de María perdurarían hasta el fin del mundo. Asimismo, citó a san Malaquías, un arzobispo medieval de Armagh, en Irlanda, que profetizó que el penúltimo papa sería expulsado de Roma y vagaría como un peregrino por todo el mundo. Volviéndose al capítulo 12 del Apocalipsis, Carranza lo interpretó como una profecía sobre la última época del mundo, cuando el Anticristo pelearía con el arcángel san Miguel. No obstante, Carranza innovó al profetizar que el gran dragón lograría destrozar a la Iglesia en el Viejo Mundo, mientras que la Mujer del Apocalipsis, que claramente era la Virgen María en su imagen guadalupana, ayudada por san Miguel, defendería victoriosamente a "las dos Américas" del violento ataque del Anticristo. Para ese momento, cuando las iglesias de

Roma se convirtieran en los templos de Baco, Cibeles y Venus, el penúltimo papa abandonaría la ciudad y comenzaría a residir en el Tepeyac, donde permanecería la Iglesia hasta el Juicio Final. Además, Carranza afirmó que, entre estas convulsiones, el rey de España también huiría a México, ya que "aquella monarquía universal de todo el mundo, que anuncian las escrituras y que explican los doctores, no ha de ser otra que el Católico Rey de las Españas". Por lo tanto, "nuestra mexicana, Reina, Madre y Señora" mantendría esta monarquía hasta el fin del mundo.16

Tal como lo demostraban estos sermones, la élite criolla de la Nueva España y, en particular, de la ciudad de México, experimentaba un momento de euforia, tanto espiritual como cultural, en el que su país parecía disfrutar de la singular bendición del Cielo. Cuando los predicadores se explayaron hablando sobre la aparición de la Virgen María y el personaje trascendental de su imagen guadalupana, invocaron analogías en las Escrituras y, así, llegaron a definir al pueblo católico de la Nueva España como el nuevo Israel y como la nación elegida por María para brindarle protección especial. *Non fecit taliter omni nationi*. No obstante, en ese entonces no existía ningún nombre en particular que sirviera para referirse a los habitantes del inmenso virreinato de la Nueva España. El término *mexicano* se refería a los habitantes de la ciudad de México o a aquellos indígenas que hablaban la lengua mexicana, es decir, el náhuatl.17 Por supuesto que los antiguos o viejos mexicanos eran los habitantes de México-Tenochtitlan. A falta de mejor designación, los predicadores aplicaban los términos *indianos* o *americanos* a sus congregaciones, y aunque estas palabras aludían implícitamente a los españoles americanos, a menudo se ampliaba su uso. Por esta razón, por ejemplo, cuando Ita y Parra se refirió a la *guadalupana* como una "indiana modesta" que portaba el traje de "su nación", insinuaba que María estaba representada co-

mo una mujer indígena o mestiza. Era igual de importante la insinuación de que todos los habitantes de la Nueva España, sin importar su posición dentro de la jerarquía étnica de la sociedad colonial, eran miembros de una nación católica que la Virgen María eligió proteger de manera especial.

III

La euforia criolla de mediados del siglo XVIII cesó abruptamente cuando, en 1767, Carlos III ordenó la expulsión de todos los jesuitas de sus vastos dominios. Más de 500 mexicanos de familias honorables se vieron condenados a sobrevivir a duras penas por el resto de sus vidas en un miserable exilio italiano. Y cuando las poblaciones de Guanajuato y San Luis Potosí, ya molestas por la creación del monopolio real de tabaco y la administración directa del impuesto sobre las ventas, se sublevaron para protestar en contra del destierro, José de Gálvez, el visitador general del virreinato, desplegó a las veteranas tropas españolas que habían llegado recientemente al país y reprimió la revuelta con una severidad sin paralelo. Colgó a 85 personas, azotó a 73, desterró a 117 y sentenció a otros 674 individuos a diversas condenas.18 Estos acontecimientos inauguraron una reforma en el gobierno que logró convertir a la Nueva España en la posesión más productiva de la Corona española fuera de la Península. Los ingresos provenían no sólo de nuevos impuestos y ganancias monopólicas, sino también de las medidas que se tomaron para aumentar la producción minera de plata y la consecuente expansión del comercio trasatlántico. Con el fin de salvaguardar su autoridad, la Corona autorizó al virrey la formación de un nutrido ejército de unos 32 000 hombres, que para 1800 estaba compuesto de 9 917 tropas regulares y 22 277 milicianos. Para rematar el programa de reforma, en 1786 se nombró a 12 intendentes (gobernadores provinciales), quie-

nes gobernaron los territorios que en muchos casos se convertirían posteriormente en estados federales.

Para implementar todas estas medidas, la Corona se apoyó en oficiales del ejército, abogados y oficiales fiscales reclutados en España, lo que generó que se desplazara abruptamente a la élite criolla, que había dominado el gobierno virreinal entre 1640 y 1760. Además, el aumento del comercio con España trajo a más jóvenes de la Península, quienes se agruparon en las ciudades principales y aumentaron así la percepción criolla de que su país estaba sometido a una segunda conquista. El impacto del régimen en las masas fue igual de severo. No sólo los impuestos fueron más onerosos, sino que el tributo, el impuesto de capitación que se cobraba a todos los adultos varones indígenas y mulatos, se recolectaba con mayor eficiencia para incluir a los hombres que hasta el momento habían evadido este cargo. Asimismo, a medida que el gobierno se volvía más eficiente, la permanencia de la jerarquía de castas étnicas se tornó aún más opresiva. Éste era el caso especialmente de las intendencias de Guanajuato y Guadalajara, donde las comunidades indígenas conformaban una minoría de la población y donde la fusión de castas e indígenas carentes de tierra estaba ya muy avanzada. Para 1800, en muchos distritos del norte cercano, sin mencionar a las ciudades, las distinciones oficiales entre españoles pobres, mestizos, mulatos e indígenas asimilados merced a la aculturación a menudo no tenían sentido y se habían vuelto ofensivas.19

El grado de descontento causado por la prevalencia del sistema de castas puede ilustrarse con el caso de Rafael Ramírez Becerra, un nativo de Zapotlán el Grande que había estudiado en los colegios de San Francisco de Sales en San Miguel el Grande y San Nicolás en Valladolid. Cuando en 1788 realizó la solicitud para su prima tonsura y cuatro órde-

nes menores —el preludio para que se ordenara como sacerdote—, fue rechazado porque, a pesar de que su certificado de bautismo declaraba que era un "niño español", pertenecía, según las denuncias, a una familia de mulatos. Con el apoyo de una viuda adinerada, Ramírez apeló al Consejo de las Indias, sólo para ser rechazado una vez más, pues la Iglesia en la Nueva España siempre había excluido mulatos del sacerdocio "porque en esta especie de gentes se han notado malas y perversas inclinaciones, como porque se reputan por despreciables y por personas viles entres los honrados que componen la República".20 Semejante negación de la tonsura podía dañar la reputación social de toda una familia. Por ello, cuando el párroco de Guanajuato rechazó a José Ignacio Alcarez argumentando que su tío materno, Ramón Espinosa y Villaseñor, un maestro sastre, tenía una abuela que presuntamente había sido esclava, otro tío, José Bartolomé Villaseñor y Cervantes, un importante refinador de plata en Marfil, intervino para exigir que se realizara una búsqueda en el registro bautismal, dado que el caso estaba afectando su propia reputación. A final de cuentas se descubrió que la abuela en cuestión, María Sebastiana Cruz, fue bautizada en 1679 como indígena, que su hija legítima se casó con Nicolás Cervantes, un mestizo, y que sus hijos fueron bautizados como mestizos, y por lo tanto estaban libres del estigma de la descendencia africana. En 1795, a Alcarez se le concedió la prima tonsura y las cuatro órdenes menores.21 En efecto, la jerarquía de castas étnicas ya no reflejaba con ninguna precisión la realidad social en el Bajío y regiones análogas, y para finales del siglo XVIII se había convertido en la causa de un amargo resentimiento.

Una parte integral de la reforma en el gobierno fue el impulso de reducir o destruir los privilegios clericales y gravar los ingresos del clero. La visión de los Habsburgo respecto a la monarquía católica daba por sentado que ésta se componía

de varios reinos en los que todo el poder fluía hacia abajo desde el monarca, cuyo Estado tenía el apoyo de dos grandes órdenes, la secular y la eclesiástica, cada una dotada de sus propias leyes, cortes e ingresos, y ambas dirigidas por jerarcas impuestos por el rey. En cambio, el proyecto borbón de Carlos III y Carlos IV buscó reducir o incluso poner fin a la jurisdicción de la Iglesia y redefinir a ésta como una corporación privilegiada dentro del Estado, cuyos derechos y propiedad dependían de la concesión de la Corona. Después de una serie de pequeñas medidas, en 1795 la Corona emitió una cédula real que abolió la inmunidad absoluta de los procesos en cortes reales, hasta el momento disfrutada por el clero, en casos de "delitos atroces y escandalosos". En 1799 los obispos y capítulos principales lanzaron grandes protestas contra esta medida de la Corona, debido a que el reino entero ya estaba escandalizado por numerosos casos en los que se sometió a los clérigos a un trato atroz bajo la simple acusación de los magistrados de distrito, hombres, a veces, de una reputación infame. El obispo de Puebla le advirtió al rey que la monarquía dependía de "la íntima unión entre el Sacerdocio y el Imperio [...]"22 Para entonces, la jurisdicción eclesiástica estaba prácticamente destruida.

La medida que unió al clero y a los terratenientes contra el régimen español fue el infame decreto de Consolidación de diciembre de 1804, que ordenaba la venta de toda propiedad eclesiástica en la Nueva España, cuyas ganancias debían depositarse en el tesoro real, que de allí en adelante tenía la obligación de pagar un interés anual de 3%. Dado que para entonces la Corona estaba en bancarrota, en realidad era poco probable que este pago se realizara. A pesar de una oleada de exaltadas protestas en las instituciones más importantes de la Nueva España, el virrey José de Iturrigaray decidió implementar la ley, y para 1808 ya había recolectado unos ocho millones de pesos.23 Aquí no hay espacio para discutir deta-

lladamente el impacto que tuvo este edicto, que hizo que todos los terratenientes liquidaran sus hipotecas y préstamos acordados con la Iglesia a 10 pagos anuales. De este modo, por ejemplo, los hijos de Domingo Narciso Allende en San Miguel el Grande tuvieron que pagar 1 500 pesos al año para redimir su deuda de 18 000 pesos. El marqués de San Juan de Rayas, el adinerado minero de plata de Guanajuato, tenía deudas de 154 000 pesos, cargados a sus haciendas de Silao y León, y lo obligaron a liquidar 12 000 pesos al año. Miguel Hidalgo, por su parte, simplemente se negó a pagar los 7 000 pesos cargados a su pequeña propiedad y, en consecuencia, sus tierras fueron confiscadas y arrendadas a una tercera parte.24 En efecto, esta medida socavó la prosperidad económica de la Nueva España y molestó en particular a los terratenientes y los clérigos. Así, los lazos de su lealtad se tensaron hasta romperse.

Manuel Abad y Queipo, un sacerdote asturiano y siervo de confianza del obispo Antonio de San Miguel de Michoacán, evaluó drásticamente la condición explosiva de la sociedad mexicana en estos años al declarar que "en América no hay graduaciones o medianos y todos son ricos o miserables, nobles o infames". El resultado de esta deplorable desigualdad era el flagrante odio y el conflicto de intereses, que conducían a "la envidia, el robo, el mal servicio de parte de los unos, el desprecio, la usura, la dureza de parte de los otros". Concluía que en general la población rural, fueran indígenas o castas, "gime bajo el peso de la indigencia, la ignorancia y la abyección". Descubrió que las comunidades indígenas a menudo se aislaban del resto de la sociedad a causa de su lengua, su propiedad comunal de la tierra y el dominio de sus mayores. Por ende, "las castas se hallan infamadas por derecho como descendientes de negros esclavos". Como solución, propuso abolir el tributo y decretar "una ley que establezca una igualdad civil, absoluta de la clase de indios con la

clase de españoles". Sin embargo, en cuanto al clero, Abad y Queipo defendió la retención de su fuero, su inmunidad a la jurisdicción civil, dado que de otro modo quedaría expuesto a las denuncias fabricadas por magistrados locales y a la humillación. Instó a recordar que "el fuero [de los clérigos] es el único vínculo especial que los estrecha al gobierno". Sobra decir que Abad y Queipo criticó duramente el decreto de Consolidación, al que condenó como un salvaje impuesto al capital que amenazaba con poner fin a la prosperidad del reino en su conjunto.25

IV

Debido a la censura contemporánea de las noticias, es casi imposible evaluar el impacto que la Revolución francesa tuvo en la Nueva España. Evidentemente, cuando la República francesa ejecutó a Luis XVI y declaró la guerra a España en 1793, las élites coloniales expresaron su apoyo a Carlos IV y su valiente, aunque incompetente, defensa de los intereses españoles. No obstante, la subsecuente paz con Francia en 1795 pronto provocaría un bloqueo naval británico que interrumpiría el comercio entre la Península y México. Lo que horrorizó a la opinión clerical fue el ataque jacobino a la Iglesia francesa, donde se cerraron monasterios y los obispos fueron destituidos de su cargo. En 1800 se publicó en la ciudad de México la *Historia del clero en el tiempo de la Revolución francesa,* escrita por un ex jesuita francés, Augustin de Barruel, quien describía cómo los jacobinos, discípulos de Voltaire y otros filósofos, habían lanzado una despiadada campaña para descristianizar a Francia, masacrando a varios sacerdotes y causando que miles huyeran al extranjero, ya fuera a España o al Reino Unido.26

Si bien las noticias de Francia provocaron horror, también propiciaron una ola de expectativa mesiánica entre el clero mexicano. Puede encontrarse evidencia de esto en la *Diserta-*

ción histórica sobre la aparición de la portentosa imagen de María Santísima de Guadalupe de México, completada en 1795, en la que Francisco Javier Conde y Oquendo, un canónico de Puebla nacido en Cuba, lamentó la sacudida universal causada por la Revolución francesa, que provocó el cierre de innumerables iglesias y conventos, e incluso puso en peligro al papado. Con algo de inquietud, confesó que su reacción a estos eventos dramáticos fue meditar sobre el futuro papel del Nuevo Mundo en la Iglesia, y escribió: "Me pongo a considerar a América, mi patria, como un país inmenso, que ha reservado Dios desde su creación, a fin de renovar en este nuevo mundo al viejo, ya frío, estéril y cansado por millares de siglos; y que reflorezca en él, y se cargue de ricos frutos de bendición, la planta de la fe católica".

Como cubano, debemos suponer que Conde sabía de la recientemente lograda independencia de los Estados Unidos. No obstante, sus pensamientos se volcaron en la profecía que encontró en el capítulo 60 del profeta Isaías, donde se afirmaba que aun cuando la oscuridad reinara en el mundo, Sion sería restaurada por el Señor y una nación pequeña se tornaría grande. Añadió: "Yo he oído a varias personas espirituales y extáticas explicar de una manera enfática sobre la nueva Iglesia americana"; se trataba de un claro testimonio de las expectativas que surgían de los dramáticos acontecimientos en Europa.27

Además, Conde declaró que había escuchado a varios predicadores citar la profecía de Francisco Javier Carranza y discutir la posibilidad de "la transmigración de la Silla Apostólica y residencia de los papas en este continente". La situación en Europa era ya tan grave que Conde declaró que le parecía perfectamente adecuado evocar esta expectativa, dado que no representaba ninguna amenaza ni para la disciplina ni para los dogmas de la Iglesia. De hecho, tras su visita a Austria,

Pío VI bien podría describirse como un "peregrino apostólico" y, a decir verdad, durante 1795 se convertiría en el prisionero de los franceses.28 Otro testimonio escrito de este ambiente de expectativa puede encontrarse en *Pensil americano* (1797), en el que Ignacio Carrillo y Pérez, un funcionario de la casa de moneda mexicana, concluyó citando el aserto de Carranza de que "esta imagen soberana" de Guadalupe "no sólo vino a plantar la Iglesia en ellas [estas Américas], sino a ser acogida su Suprema Cabeza y su santuario ser puerto seguro de la nave de San Pedro en el borrascoso fin de los siglos". Como se observará, el papel del Anticristo en esta profecía era interpretado por los franceses revolucionarios; sin embargo, mientras Carranza imaginó que su profecía podría aplicarse a la consumación de la historia del mundo, los predicadores de la década de 1790 simplemente suponían que el papado podría encontrar refugio en México, que por lo tanto figuraría como el más leal baluarte de la Iglesia católica en el mundo.29

Si bien unos fervientes predicadores criollos despertaron expectativas cuasimesiánicas, otros criollos se sentían transportados por la revelación contemporánea de la civilización prehispánica de su país. En 1790, cuando la plaza principal de la ciudad de México fue nivelada y pavimentada, se descubrieron dos grandes monolitos: un gran disco de piedra grabado con glifos calendáricos y la monstruosa figura de la diosa Coatlicue. Dos años más tarde Antonio de León y Gama, un empleado del Tribunal Superior de Justicia, quien pasó 12 años aprendiendo el náhuatl clásico que empleaban los cronistas del siglo XVI, publicó una interpretación de la *Piedra del Sol* en la que demostró tanto la complejidad como la precisión de los cálculos calendáricos aztecas. Su *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras* (1792) recibió elogios de su censor clerical, quien exclamó que a pesar de que Raynal, Robertson, Buffon, Pauw y "otros ilustrados filósofos

han llegado a colocar a la nación Indiana en la clase muy inmediata a los fieros y brutos más estúpidos [...] este solo rasgo de la cultura Indiana desvanece del todo errores tan groseros".30 El grado en el que el clero criollo llegó a identificar a la civilización de Anáhuac como la fundación histórica de la grandeza de su país quedó demostrado con la publicación del *Sermón panegírico de la gloriosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe* (1803), pronunciado por José Ignacio Heredia, acompañado con un *Resumen histórico* de 155 páginas, que en realidad parafraseaba la *Historia antigua de México* de Clavijero. En el sermón se refirió a la congregación como "nuestra nación" o como "americanos", aunque el último término se aplicaba también a los habitantes de Anáhuac. Que un sermón guadalupano y un relato histórico del México prehispánico se mezclaran entre las cubiertas de un mismo libro demuestra la manera en que estos dos postulados de patriotismo criollo, aparentemente tan distintos, se habían unido.31

Tras la derrota de España a manos de la Francia revolucionaria, la calidad de su gobierno, para entonces dirigido por Manuel de Godoy, el favorito de la reina, sufrió un debilitamiento evidente. El ascenso de Napoleón Bonaparte selló su destino cuando, después de establecer su dominio en el norte de Europa, logró en 1808 que los reyes borbones abdicaran e instauró a su hermano José como rey de España. Sin embargo, el pueblo español se alzó en rebelión contra los franceses y confió el poder a una serie de juntas provisionales. Al menos dos obispos aconsejaron realizar una cruzada contra los franceses, acusándolos de ateísmo. Más tarde, un joven liberal, José María Blanco y Crespo, declaró: "No puede ver perspectivas de libertad tras la nube de sacerdotes que por doquier se ponen al frente de nuestros patriotas".32 Por su parte, el rey José abolió la Inquisición y disolvió todas las comunidades religiosas de hombres, expropiando sus bienes in-

muebles. Cuando los franceses sitiaron la ciudad de Zaragoza por varios meses, sus habitantes se movilizaron bajo la consigna de "Religión, rey y patria". No obstante, los sacerdotes y frailes, que figuraban prominentemente en la defensa heroica de la ciudad, desde luego pidieron a Nuestra Señora del Pilar que viera por su causa, dado que a lo largo del siglo anterior el santuario de la Virgen había sido ampliado y embellecido. En efecto, a lo largo del mundo hispánico el patriotismo tradicional aún se manifestaba mediante la invocación de símbolos religiosos. La paradoja de España en ese entonces fue que, en 1810, cuando la regencia convocó a las Cortes en Cádiz, la asamblea pronto estaría dominada por jóvenes liberales, quienes en 1812 promulgaron la Constitución que declaraba que "la soberanía reside esencialmente en la nación", reduciendo así el estatus del monarca a un puesto ejecutivo hereditario.33

Cuando el virrey José de Iturrigaray se enteró de que los franceses habían tomado el poder en España, convocó a una serie de reuniones a las que asistieron los principales altos mandos y algunos miembros de la nobleza. Sin embargo, el ayuntamiento de la capital sostenía que, con la abdicación de los reyes borbones, la soberanía ahora regresaba a las manos del pueblo, o, más bien, a los ayuntamientos que representaban al pueblo. Así, ahora era forzoso convocar a una junta general, representativa de todo el país, "para llenar en lo pronto el hueco inmenso que hay entre las autoridades que mandan y la soberanía".34 La audiencia de la Suprema Corte de Justicia, para entonces dominada por españoles peninsulares, rechazó estos audaces argumentos y sus principales miembros conspiraron con el gremio de comerciantes y el arzobispo para organizar un golpe de Estado, el cual obligó al virrey a renunciar. En los dos años subsecuentes la Nueva España experimentó un tenso periodo de paz, con los españoles europeos jubilosos y los españoles americanos resenti-

dos, pero llenos de expectación. El marqués de Rayas escribió que en los acontecimientos recientes percibía el "dedo de Dios, su providencia toda y sus misericordias están obrando en favor de una Nación predilecta suya, por el mismo hecho de que es la más católica y religiosa".35 Por su parte, a comienzos de 1810 Manuel Abad y Queipo, para entonces obispo electo de Michoacán, advirtió urgentemente a la regencia española que "nuestras posesiones de América, y especialmente esta Nueva España, están muy dispuestas a una insurrección general [...] el fuego eléctrico de la Revolución francesa ha puesto en movimiento [...] un deseo ardiente de independencia". En particular, en México admiraban más a Napoleón de lo que le temían, y los americanos ahora aspiraban a "mandar solos y ser propietarios exclusivos" del reino de la Nueva España.36

v

En septiembre de 1810 Miguel Hidalgo y Costilla, el párroco de Dolores, convocó a las masas del centro de México para que se rebelaran contra el dominio español. Para su estandarte dio a sus seguidores una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe y después grabó en sus banderas las consignas "¡Viva la religión! ¡Viva nuestra madre santísima de Guadalupe! ¡Viva el rey Fernando VII! ¡Viva la América y muera el mal gobierno!" Sin embargo, los indios y las castas que se unieron a su movimiento pronto simplificaron estos gritos de guerra a "¡Viva la Virgen de Guadalupe y mueran los gachupines!", siendo el último un término popular para referirse a los españoles europeos. Cuando Hidalgo se acercó a la ciudad de Guanajuato, le informó al intendente que el propósito de la insurrección era recuperar los derechos de "la nación mexicana" y expulsar a los europeos, a lo que añadió: "El movimiento actual es grande, y mucho más grande cuando se trata de recobrar derechos santos, concedidos por Dios a los mexicanos y usurpados por unos conquistadores crueles".

Con estas acciones y declaraciones, Hidalgo convirtió los preciados postulados del patriotismo criollo en una ideología protonacionalista. Y si en 1746 se había reconocido a Nuestra Señora de Guadalupe como la patrona del reino de la Nueva España, ahora era aclamada como la madre y el símbolo de una nación mexicana insurgente.37

Después de que Hidalgo se encontrara con una fuerte resistencia cuando trató de entrar al valle de México, regresó y sucesivamente entró en Valladolid y Guadalajara, donde lo recibieron los cabildos catedralicios *bajo de pali*o, lo que significa debajo del dosel ceremonial reservado para los altos dignatarios, y asistió a la misa solemne y al *Te Deum.* Al mismo tiempo, le permitió a un discípulo de confianza que masacrara a los españoles capturados en los suburbios de aquellas ciudades. Fue durante este extraño peregrinaje que Hidalgo, quien había asumido el título de "Generalísimo", emitió algunos edictos que abolían todas las formas de esclavitud y eximió a los indios y mulatos de la obligación de pagar tributo, medidas que su ex amigo Manuel Abad y Queipo ya defendía. En Guadalajara volvió a un antiguo reclamo criollo y exigió que se expulsara a todos los gachupines, acusándolos de

hombres desnaturalizados, que han roto los más estrechos vínculos de la sangre [...] abandonando a sus padres, a sus hermanos, a sus mujeres y a sus propios hijos [...] al atravesar inmensos mares, exponerse al hambre, a la desnudez, a los peligros de la vida [...] El móvil de todas esas fatigas no es sino su sórdida avaricia [...] ellos no son católicos por política; su dios es el dinero.

En ningún momento Hidalgo intentó crear un ejército regular, a pesar de que algunas unidades de la milicia se le habían unido; en su lugar, dirigió una gran horda a través del centro de México, la cual finalmente fue víctima del ataque

de las tropas reales.38 Pese a ello, un elevado número de sacerdotes y criollos se sintieron inspirados por su ejemplo y a través del centro de México se unieron a ellos numerosos simpatizantes de la causa rebelde.

No obstante, muchos patriotas criollos mantuvieron su lealtad tradicional a la Corona española y se horrorizaron ante una posible guerra civil y rebelión popular. En sus *Diálogos patrióticos* (1811), José Mariano Beristáin de Souza, un canónigo criollo que pasó algunos años en España, exclamó: "¡Qué sacrilegio! ¡Invocar el nombre santo de Nuestra Señora de Guadalupe para atropellar la justicia, para quitar los bienes ajenos [...]!" Durante 300 años la Virgen había traído paz y luz a la Nueva España, sólo para que ahora profanaran su imagen al inscribirla en "las banderas de la rebelión". No era posible imaginar un escándalo más grande que el espectáculo de un sacerdote católico dirigiendo una insurrección que ya estaba manchada con la masacre de más de 200 españoles cautivos en Guanajuato.39 Sin embargo, Beristáin recibió efusivamente el reciente decreto que emitieron las Cortes en Cádiz para abolir el cobro del tributo, y además condenaba el uso del término *mulato,* que le parecía divisorio, añadiendo: "Con razón y con justicia y con derecho debemos todos los que nacimos aquí llamarnos Españoles [...] todos somos ya iguales: todos somos hijos y vasallos del Rey de España". Fue en 1816, un año antes de su muerte, que Beristáin publicó el primer volumen de su *Biblioteca hispano-americana septentrional* (1815-1821), una bio-bibliografía en tres volúmenes de más de 3 000 autores que habían florecido durante los tres siglos del mandato español en México. Se trataba, ciertamente, de un ejercicio patriótico dirigido a demostrar los logros culturales de su país natal. Hay muchas sorpresas en este laborioso trabajo, en particular la entrada que describía el sermón profético de Francisco Javier Carranza, donde Beristáin escribió:

Mas cuando escribo, a vista de la persecución que hace al Pontífice romano el tirano Napoleón Bonaparte, y a los reyes católicos, protectores de la iglesia de Roma, y contemplo que México puede ser el más seguro asilo al papa y a los monarcas españoles contra la voracidad de aquel monstruo, me parece que no está lejos de verificarse la profecía del Padre Carranza.

Pero Beristáin añadió: "Así pensaba yo el año pasado de 1809", sólo para después lamentar que la insurrección dirigida por Hidalgo lo hubiera obligado a abandonar todas sus esperanzas patrióticas.40 Así y todo, aquí encontramos otro testimonio del estado de ánimo de expectación profética que se adueñó de muchos sacerdotes criollos durante esa época.

Tras la captura y ejecución de Hidalgo, quien asumió el liderazgo del cuerpo principal de insurgentes fue José María Morelos y Pavón, un sacerdote hijo de artesanos que, a pesar de tener condición de español, era de linaje mestizo. Educado en el seminario diocesano, fue enviado a una parroquia remota en la Tierra Caliente y conservó una visión arcaica de la sociedad. Así, les informó a los habitantes de Atenango que "sólo va mudando el gobierno político y militar que tienen los gachupines, para que lo tengan los criollos, quitando a éstos cuantas trabas se puedan como tributos y demás cargas que nos oprimían". En Oaxaca siguió con el mismo tema; propuso expulsar a todos los europeos del gobierno y que se quitaran "todas las pensiones, dejando sólo los tabacos y alcabalas para sostener la guerra y los diezmos y derechos parroquiales para [sostener al] clero".41 Aquí nos encontramos con una visión de la sociedad propia de los Habsburgo, en la que los guerreros y el clero constituyen dos poderes, cada uno con sus ingresos y, por lógica, sus propias cortes y jurisdicción. En donde innovó contundentemente fue al exigir que se destruyera la jerarquía colonial de las castas étnicas,

una petición que claramente expresaba una queja popular. De aquí en adelante, declaró, "a excepción de los europeos, todos los demás habitantes no se nombrarán en calidad de indios, mulatos ni otras castas, sino todos generalmente americanos. Nadie pagará tributo, no habrá esclavos en lo sucesivo [...]".42

Aquí, Morelos proclamó el principio radical de la igualdad étnica; pero no justificó el principio invocando los derechos universales del hombre y del ciudadano, sino afirmando la existencia de una identidad común como "americanos", o, mejor dicho, como mexicanos. No obstante, esta insistencia en la igualdad étnica no iba aparejada de ningún ataque a las distinciones basadas en la riqueza. De hecho, Morelos condenó todos los llamamientos a una "guerra de castas" y a confiscar propiedades, aseverando que no era su "sistema" lanzar un ataque contra

los ricos por razón de ser tales ni menos contra los ricos criollos [...] Siendo los blancos los primeros representantes del Reino y los que primero tomaron las armas en defensa de los naturales de los pueblos y demás castas, uniformándose con ellos, deben ser los blancos por este mérito el objeto de nuestra gratitud y no del odio que se quiere formar contra ellos.

Concluyó diciendo que todos los americanos eran hermanos en Cristo y formaban un nuevo Israel que luchaba para liberarse de la opresión. Una vez más, insistió en que "de esta igualdad en calidades y libertades es consiguiente el problema divino y natural, y es que sólo la virtud ha de distinguir al hombre y lo ha de hacer útil a la Iglesia y al Estado".43

Fue el 14 de septiembre de 1813 cuando Morelos abrió el Congreso de Chilpancingo, dando un discurso retórico preparado por Carlos María de Bustamante, el antiguo editor del *Diario de México*. Comenzó señalando la paradoja de que los

españoles hubieran proclamado la doctrina de la soberanía popular para justificar su lucha contra la ocupación francesa, y aun así en América buscaran perpetuar el despotismo de los últimos tres siglos. Después comparó a los americanos con el pueblo de Israel que sufría en Egipto bajo el régimen del faraón. Sin embargo, Dios ya había escuchado sus plegarias y decretó su liberación, mandando a su Espíritu para mover sus corazones y guiarlos en la batalla. En una audaz metáfora, comparó al Todopoderoso con el águila mexicana que protegió con sus alas extendidas a la gente que sufría. Luego de evocar todos los sufrimientos por los que pasaron los heroicos liberadores de Anáhuac, Morelos yuxtapuso el pasado y el presente en esta extraordinaria invocación:

¡Genios de Moctehuzoma, de Cacamatzin, de Cuauhtimotzin, de Xicotencatl y de Catzonzi, celebrad como celebrasteis el mitote en que fuisteis acometidos por la pérfida espada de Alvarado, este dichoso instante en que vuestros hijos se han reunido para vengar vuestros desafueros y ultrajes, y librarse de las garras de la tiranía y el fanatismo que los iba a sorber para siempre! Al 12 de agosto de 1521 sucedió el 14 de septiembre de 1813. En aquél se apretaron las cadenas de nuestra servidumbre en México Tenoxtitlan, en éste se rompen para siempre en el venturoso pueblo de Chilpantzingo.

Morelos concluyó diciendo: "Vamos a restablecer el Imperio mexicano, mejorando el gobierno [...] Vamos, en fin, a ser libres e independientes".44 En este discurso encontramos la clara afirmación de una nación mexicana que ya existía antes de la conquista española y que ahora estaba a punto de recuperar su independencia. El patriotismo criollo se transmutó en un nacionalismo insurgente, con Hidalgo y Cuauhtémoc unidos en una lucha común contra el enemigo español.

El documento que expresa más potentemente los principios que animaron el liderazgo de la segunda fase de la in-

surgencia mexicana fue *Sentimientos de la nación,* presentado por Morelos en el Congreso de Chilpancingo. Comenzó con la declaración de que América era libre e independiente de España y cualquier otra nación, y que su soberanía radicaba en el pueblo, aunque la ejercía el Supremo Congreso Nacional. La religión católica, con sus dogmas sustentados por el papa, obispos y sacerdotes, y su clero mantenido con diezmos y dádivas, era la única fe que se toleraba. Con excepción de los artesanos de confianza, no se permitiría que los extranjeros obtuvieran una residencia, salvo en los puertos, que estaban abiertos al comercio exterior. Se proscribió la esclavitud, al igual que la distinción de castas: "quedando todos iguales, y sólo distinguirá a un americano de otro el vicio y la virtud". Se redujeron todos los impuestos a tan sólo un 5% de la producción agrícola, o un impuesto bajo equivalente. En una complicada cláusula se ordenaba que el Congreso tuviera la tarea de "[moderar] la opulencia y la indigencia, y de tal suerte [aumentar] el jornal del pobre, que mejore sus costumbres [...]". Por lo demás, se establecieron dos festividades nacionales, la primera el 12 de diciembre, dedicada a "la patrona de nuestra libertad, María Santísima de Guadalupe", y la segunda el 16 de septiembre para conmemorar el día en que "se levantó la voz de Independencia y nuestra santa Libertad" y para recordar por siempre "el mérito del grande héroe, el señor Dn. Miguel Hidalgo y su compañero Dn. Ignacio Allende". Resulta evidente de inmediato que la nación mexicana se concibió como católica, por no decir guadalupana. A pesar de que el principio de soberanía popular sin duda estaba inspirado en la Revolución francesa, aunque restringido por la Constitución de Cádiz (1812), el concepto como tal de una nación americana o mexicana provenía de la tradición guadalupana, aunque en este caso se le dio un contenido social y político mediante el doble imperativo de la independencia de España y la afirmación de la igualdad étnica.45

El 18 de septiembre de 1813, Morelos proclamó al Congreso Nacional que lo nombró "Generalísimo de las Armas de la América Septentrional"; también anunció que adoptaría el título complementario de "Siervo de la Nación". ¿Pero cuál fue el origen e importancia de este título inverosímil, aunque atractivo? Es posible que haya derivado del Evangelio según san Marcos, donde se lee que, al escuchar a los discípulos discutiendo acerca de cuál de ellos era el mejor, Jesucristo les dijo: "Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos".46 Por otro lado, el título de "siervo de Dios" se aplicaba comúnmente a los santos católicos o a otros hombres santos. Era un título que en el Antiguo Testamento se le había aplicado a Moisés cuando condujo al pueblo de Israel fuera de Egipto. En particular, el título aparecía con más frecuencia en el libro de Josué, el cual describe la conquista de la Tierra Prometida. Ahora, como hemos visto, Morelos y Bustamante habían comparado a la nación mexicana con el pueblo de Israel en su lucha por escapar de la opresión. ¿Sería demasiado sugerir que en la mente de esos párrocos insurgentes Hidalgo se había convertido en un Moisés mexicano, mientras que Morelos actuaba como su fiel Josué? Si la comparación bíblica resulta demasiado fantasiosa, debemos recordar que Juan de Torquemada, en su narración sobre el asedio a México-Tenochtitlan, definió a Hernán Cortés como otro Moisés, elegido por Dios para liderar a los pueblos nativos de Anáhuac en su travesía fuera del Egipto pagano y hacia la tierra prometida de la fe cristiana.47 Del mismo modo, como ya hemos visto, durante las celebraciones litúrgicas de 1746, Juan Diego fue nombrado el Moisés mexicano.

VI

El 28 de octubre de 1821, Agustín de Iturbide, Libertador de México, emitió la Declaración de Independencia, firmada por 38 dignatarios, la cual declaraba: "La nación mexicana

que, por trescientos años, ni ha tenido voluntad propia, ni libre el uso de la voz, sale hoy de la opresión en que ha vivido". Previamente, en ese año Iturbide había emitido el Plan de Iguala, el cual garantizaba la permanencia de la religión católica, la independencia absoluta del reino, y la unión entre españoles europeos y americanos.[48] Las causas inmediatas de esta revolución fueron la rebelión del ejército español en enero de 1820, la destrucción del régimen absolutista de Fernando VII y la restauración de la Constitución de Cádiz, cambios que permitieron a los liberales, quienes dominaban las Cortes, restablecer su ataque contra la Iglesia. Este contexto político fue enérgicamente expresado por el doctor José Julio García de Torres, en un sermón predicado en el Tepeyac en octubre de 1821, donde dio las gracias a la patrona de México por "el venturoso suceso de la independencia" de la "América Septentrional". En este acontecimiento estuvo presente la regencia y su presidente, Iturbide, ahora nombrado "Generalísimo de las armas del Imperio". Torres argumentaba que si había llegado la hora de que México se liberara era porque España, antes renombrada por su devoción a la religión católica, ahora estaba corrompida por "las pestilentes miasmas del contagio francés", es decir, por "las execrables máximas" de Voltaire y Rousseau, cuyas obras se habían traducido al español y ahora estaban disponibles al público. ¿Qué eran las Cortes en Madrid sino "un conciliábulo para atacar la religión", el cual había cerrado monasterios y expulsado a los jesuitas? Fue en esta coyuntura que Dios inspiró a Iturbide para erigir el estandarte del "águila mexicana", a fin de que ésta pudiera volar ahora a través de los cielos americanos enaltecida con los emblemas de Religión, Independencia y Unión. En el pacífico logro de la independencia, Torres percibió "el dedo providencial del Ser eterno" y la intercesión de "su Madre en esta advocación de Guadalupe". De hecho, estaba claro que el Dios Todopoderoso había seleccionado a

México de entre las naciones para que "la América se gloriara siempre de ser la predilecta del Señor".49 Fue durante este breve reavivamiento de la expectativa mesiánica de que México se convertiría en el bastión del catolicismo en un mundo ahora amenazado por la impiedad y el racionalismo cuando se reimprimió el famoso sermón de Carranza.50

En su *Evolución política del pueblo mexicano,* Justo Sierra ofreció una descripción concisa de la agitada política de México en la mitad de siglo tras la independencia, sólo para después concluir que las únicas revoluciones verdaderas de este periodo fueron la insurgencia y la Reforma. Luego definió a estos movimientos como "dos aceleraciones violentas de su evolución", dos expresiones de un mismo proceso, en el que primero México se liberó de España y luego destruyó el régimen colonial que sobrevivió al logro de la independencia, una lucha turbulenta que culminó en la creación de "una persona nacional dueña de sí misma". Lo que estaba en juego en la Guerra de los Tres Años (1858-1860), provocada por la Reforma, era la determinación del Partido Liberal de destruir el poder político de la Iglesia católica y por ende remover el obstáculo principal de "la evolución de la República hacia el completo dominio de sí misma, hacia la plena institución del Estado laico".51 No obstante, a pesar de que Sierra aclamaba a Hidalgo por ser el padre fundador de su patria liberal, estaba claro que la insurgencia y la Reforma eran movimientos antitéticos, dado que el primero se trataba de un movimiento popular, sumamente católico, encabezado por párrocos que invocaban la autoridad de una "nación mexicana" que era más guadalupana que jacobina, mientras que el segundo era obra de una minoría anticlerical, encabezada por experimentados políticos y generales liberales, quienes finalmente lograron crear un Estado autoritario dotado de los medios, tanto políticos como militares, para crear una paz interna, asegurar la integridad de las fronteras y promover el progreso

económico. Pero todo eso es otra historia; el objetivo de este ensayo ha sido demostrar la vibrante idiosincrasia de la insurgencia.

14 Francisco Javier Lazcano, *Guadalupano zodiaco para recibir de la escogida como el sol María Señora Nuestra*, México, 1750 y 1776; véase la meditación para el 12 de diciembre.

13 Bartolomé Felipe de Ita y Parra, *El círculo de amor formado por la América Septentrional jurando María Santísima en su imagen de Guadalupe, la imagen del patrocinio de todo su reino*, México, 1747, pp. 11-27.

12 Cayetano de Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de México*, Hogal, México, 1746, pp. 516-519.

18 Herbert Ingram Priestley, *José de Gálvez, Visitor-General of New Spain (1765-1771)*, University of California Press, Berkeley, 1916, p. 228.

17 Miguel Venegas, *Vida y virtudes del venerable padre Juan Bautista Zappa de la Compañía de Jesús*, Barcelona, 1754, p. 102: "Salen algunas veces misioneros a los pueblos de la Nación Mexicana".

16 Francisco Javier Carranza, *La transmigración de la Iglesia a Guadalupe*, México, 1749, *passim*.

15 Francisco Javier Lazcano, *Sermón panegírico al ínclito patronato de María Señora Nuestra en su milagrosísima imagen de Guadalupe sobre la universal Septentrional América*, México, 1759, pp. 8-26.

21 Archivo Casa Morelos, XVIII, p. 711, solicitud 3 de diciembre de 1792; aprobación 6 de marzo de 1795.

20 Archivo Casa Morelos, XVIII, p. 649, solicitud de tonsura, 31 de marzo de 1788; última apelación, 9 de mayo de 1792.

19 Alexander von Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, ed. de Juan A. Ortega y Medina, Porrúa, México, 1966, pp. 554-557.

3 Simón Bolívar, *Obras completas*, vol. I, Ministerio de Educación Nacional de los Estados Unidos de Venezuela, Caracas, 1964, p. 174.

2 Justo Sierra, *Obras completas*, vol. XII, UNAM, México, 1977, pp. 150-151.

7 Véase la tercera edición crítica de Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 7 vols., ed. de Miguel León-Portilla, UNAM, México, 1975-1983, *passim*.

6 Véase David A. Brading, "El patriotismo criollo y la nación mexicana", *Cinco miradas británicas a la historia de México*, Conaculta, México, 2000, pp. 81-83.

5 Sierra, *Obras, op. cit.*, vol. XII, p. 142.

4 Lorenzo de Zavala, *Ensayo crítico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, ed. de Manuel González Ramírez, Porrúa, México, 1969, pp. 7, 48.

11 *Ibid.*, p. 206.

10 David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, trad. de Aura Levy y Aurelio Major, Taurus, México, 2001, p. 193.

9 Juan Antonio de Ahumada, *Representación política-legal a la majestad del Sr. D. Felipe V en favor de los españoles americanos*, Madrid, 1725. Consulté la copia de los manuscritos en la Biblioteca Nacional de México, manuscrito 1187; José González Castañeda, "Representación humilde que hace la imperial, nobilísima y muy leal ciudad de México en favor de sus naturales", 1771, en Juan E. Hernández y Dávalos (comp.), *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821*, vol. I, ed. de Virginia Guedea y Alfredo Ávila, facsimilar de la ed. de 1877, UNAM, México, 1985, pp. 428-430. Sobre la identificación de González Castañeda como el autor de esta *representación*, véase David A. Brading, "La ideología de la independencia y la crisis de la Iglesia católica", en Alicia Mayer (ed.), *México en tres momentos, 1810-1910-2010*, vol. I, UNAM, México, 2007, p. 366, nota 36.

8 Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, ed. Mariano Cuevas, Porrúa, México, 1964, pp. xviii-xxi, 213.

1 Manuel Moreno, *Vida y memorias de Mariano Moreno*, Lambda, Buenos Aires, 1918, p. 126.

43 *Ibid.*, pp. 184-190.

42 *Ibid.*, p. 264.

47 Torquemada, *Monarquía indiana, op. cit.,* vol. II, pp. 9-10, 39, 326-330.

46 *Ibid.,* p. 379; véase el Evangelio según san Marcos 9: 33-35. Nótese que en el *Libro de Josué* se describe a Moisés como "siervo de Dios", al igual que en los últimos versículos de Deuteronomio.

45 *Ibid.,* pp. 370-373.

44 *Ibid.,* pp. 365-369. Bustamante escribió el discurso, pero Morelos lo corrigió y eliminó una referencia a Fernando VII.

51 Sierra, *Obras, op. cit.,* vol. XII, pp. 250-252.

50 Véase Gloria Grajales y Ernest J. Burrus (eds.), *Bibliografía guadalupana (1531-1984),* Georgetown University Press, Washington, D. C., 1986, p. 85, entrada 330.

49 José Julio García de Torres, *Sermón de acción de gracias a María Santísima de Guadalupe por el venturoso suceso de la independencia de la América Septentrional,* Alejandro Valdés, México, 1821, pp. 11-30.

48 Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México, 1809-1967,* Porrúa, México, 1967, pp. 113-119, 122-123.

32 Joseph Blanco White (Leucadio Doblado), *Letters from Spain,* Colburn, Londres, 1822, pp. 40-42.

36 Abad y Queipo, *Colección de los escritos..., op. cit.,* pp. 146-149 y 154-167.

35 Archivo General de Indias, México, 1472, Marqués de Rayas, 13 de febrero de 1809.

34 Servando Teresa de Mier, *Historia de la revolución de la Nueva España, antiguamente Anáhuac*, vol. I, s. e., Londres, 1813, p. 42.

33 Sobre el asedio de Zaragoza, véase Raymond Rudorff, *War to the Death. The Sieges of Saragossa 1808-1809,* Hamish Hamilton, Londres, 1974; reimp. Pen and Sword, Barnsley, 2006, *passim.*

40 José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca hispano-americana septentrional,* 3ª ed., vol. II, Fuente Cultural, México, 1957, pp. 52-53.

39 José Mariano Beristáin de Souza, *Diálogos patrióticos,* María Fernández de Jáuregui, México, 1810-1811, pp. 1-6, 54-55, 98-107.

38 Alamán, *Historia de Méjico, op. cit.,* vol. II, pp. 391-393.

37 Lucas Alamán, *Historia de Méjico,* 4ª ed., vol. I, Jus, México, 1968, pp. 243-245; Ernesto de la Torre Villar *et al.* (eds.), *Historia documental de México,* vol. II, UNAM, México, 1964, pp. 40-49.

41 Ernesto Lemoine Villacaña, *Morelos,* 2ª ed., UNAM, México, 1991, pp. 13-31, 83-86, 181-188, 264.

25 Manuel Abad y Queipo, *Colección de los escritos más importantes que en diferentes épocas dirigió al gobierno*, Mariano Ontiveros, México, 1813, pp. 51-54.

24 *Ibid.,* p. 252.

23 *Ibid.,* pp. 248-251.

22 David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810,* trad. de Mónica Utrilla de Neira, FCE, México, 1994, pp. 146-149.

29 Ignacio Carrillo y Pérez, *Pensil americano florido en el origen del invierno, la Imagen de María Santísima de Guadalupe,* México, 1797, pp. 117-119.

28 *Ibid.*, vol. I, pp. 365-369.

27 Francisco Javier Conde y Oquendo, *Disertación histórica sobre la aparición de la portentosa imagen de María Santísima de Guadalupe de México*, vol. I, Voz de la Religión, México, 1852, pp. 358-365.

26 Augustin de Barruel, *Historia del clero en el tiempo de la Revolución francesa,* Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros, México, 1800. Sobre Barruel, véase Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español,* Edicusa, Madrid, 1971, pp. 181-218.

31 José Ignacio Heredia, *Sermón panegírico de la gloriosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe* y *Resumen histórico de las principales naciones que poblaron el país de Anáhuac o virreynato de Nueva España* [1803], edición facsimilar, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 2001, *passim.*

30 Antonio de León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras* [1792], edición facsimilar de las de 1792 y 1832, Porrúa, México, 1978, prólogo sin páginas numeradas.

II. INTRANSIGENCIA ULTRAMONTANA Y LA REFORMA MEXICANA: CLEMENTE DE JESÚS MUNGUÍA

I

El 6 de enero de 1851, Clemente de Jesús Munguía (1810-1868), el nuevo obispo de Michoacán, entró al Palacio de Gobierno en Morelia, adonde lo habían invitado para rendir el juramento habitual: "¿Juráis guardar y hacer guardar la Constitución y Leyes Generales de los Estados Unidos Mejicanos, sujetándoos desde ahora a las que arreglaren el Patronato de la Federación?" Tras un breve silencio, Munguía respondió: "No, porque esta fórmula compromete los derechos y libertades de la Iglesia". Tanto el gobernador, Gregorio Cevallos, como el presidente de la república, el general José Joaquín Herrera, quedaron indignados ante tal desafío a su autoridad, especialmente porque, según afirmaron más tarde, otros 15 obispos ya habían hecho este juramento en las mismas palabras que Munguía rechazó. Para entender el contexto de este incidente es necesario mencionar que los miembros del cabildo catedralicio de Morelia habían elegido a Munguía como la primera opción de entre tres candidatos para ser nombrado obispo. Luego enviaron su propuesta al presidente Herrera, acompañada de recomendaciones de los gobernadores de Michoacán y Guanajuato. Por su parte, el presidente decidió presentar el nombre de Munguía al papa Pío IX, quien ratificó debidamente esta elección y emitió las bulas canónicas que nombraban a Munguía como obispo. Después de que el Senado aprobó estas bulas, el Supremo Gobierno, como se llamaba al Poder Ejecutivo en esos días, concedió puntualmente el *pase* para su transmisión a Michoacán, y el ministro de Justicia y Asuntos Eclesiásticos ordenó al gobernador de Michoacán que presidiera la toma del juramento de lealtad de Munguía a la Constitución y las Leyes de México antes de otorgarle las bulas papales.[1] A pesar de que la república mexicana había fracasado en el intento de

negociar un concordato con la Santa Sede, se daba por sentada la aprobación presidencial de los candidatos que los cabildos catedralicios eligieran como obispos. Después de todo, la Constitución de 1824 no sólo comenzaba con la evocación "En nombre de Dios Todopoderoso, autor y supremo legislador de la sociedad…", sino que también, en el artículo 3, declaraba que "la religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra". Además, el artículo 110 confería al presidente, junto con el Congreso, el Senado y la Suprema Corte de Justicia, el poder para "conceder el pase o retener los decretos conciliares, bulas pontificias, breves y rescriptos". Pese a la ausencia de un patronato acordado, es decir, el derecho del gobierno a nombrar obispos, canónigos y párrocos, un derecho que antes ejercía la Corona española en México, las autoridades ejecutivas de la república obviamente esperaban no sólo que se las consultara, sino que pudieran intervenir activamente en la aprobación de todos los candidatos al episcopado.2

Dado que su negativa a hacer el juramento generó una oleada de críticas, en abril de 1851 Munguía publicó un *Manifiesto* en el que explicaba que el motivo de su renuencia era la última cláusula del juramento. ¿Cómo podía jurar observar leyes que aún no se aprobaban, las cuales, en cualquier caso, requerían la autorización de la Santa Sede? En el artículo 50 de la Constitución se le otorgaba al Congreso el poder de firmar concordatos con la Santa Sede y ejercer los derechos de patronato eclesiástico en toda la federación. No obstante, este asunto nunca se había resuelto. Munguía recordaba que el 11 de marzo de 1822 se reunieron delegados de todas las diócesis mexicanas y concluyeron que, con la obtención de la independencia, el antiguo patronato que el papado le otorgaba a la Corona española había expirado, y el

Estado mexicano tenía que negociar un nuevo acuerdo con la Santa Sede, dado que la Iglesia mexicana, a diferencia de su contraparte política, no contaba con "soberanía canónica". A pesar de esta declaración, en 1833, y de nuevo en 1847, los gobiernos radicales promulgaron una legislación que afirmaba que el gobierno federal tenía el derecho de designar nombramientos en obispados y parroquias. Estas medidas fueron condenadas con valentía por el obispo predecesor, el doctor Juan Cayetano Portugal, quien fue expulsado de su diócesis como castigo por sus protestas.3 Ahora Munguía recibía ataques por desear que la Iglesia no fuera gobernada por el Estado, y por negarse a aceptar la Constitución. En respuesta, explicó que aceptaba el hecho de que la sociedad tenía derechos exclusivos para determinar qué tipo de gobierno deseaba, y confesó que en la práctica él prefería una forma de gobierno representativa, regulada por una constitución republicana equilibrada. Sin embargo, para hablar en términos filosóficos, toda soberanía derivaba de Dios y no del pueblo, y todas las revoluciones tendían a desnaturalizar a la sociedad. Aun así, la Iglesia católica apoyaba todas las formas de gobierno legítimo, ya fueran republicanas o monárquicas. Tanto en el comienzo como en la conclusión de su *Manifiesto,* Munguía defendía su rechazo a hacer el juramento con base en su conciencia como obispo y hombre, dado que "nunca es lícito obrar contra la conciencia": un principio de acción que más tarde lo impulsaría a desafiar a la legislación estatal que abarcaba un amplio conjunto de asuntos.4

A pesar de que Munguía fue debidamente consagrado como obispo en 1851, una vez que el nuevo presidente, Mariano de Arista, confirmó que los derechos del patronato requerían de la aprobación de la Santa Sede, permitiéndole de este modo prestar el juramento, su impresionante rechazo y su desafiante manifiesto marcaron el inicio del fin de una sociedad católica en México que daba por supuestas las relacio-

nes armoniosas entre la Iglesia y el Estado. Cuán estrechas se mantuvieron esas relaciones quedó demostrado en Morelia, en marzo de 1850, cuando el decano de la catedral llevó la sagrada eucaristía en una procesión solemne a través de las calles para administrar los ritos funerarios del obispo Portugal, acompañado por miembros del ayuntamiento, ciudadanos destacados, dignatarios clericales y estudiantes de los principales colegios de la ciudad. Tras su muerte, todos los campanarios de Morelia repicaron su lamento ante la pérdida de un prelado a quien admiraban como "el padre de los pobres, el apoyo de los huérfanos, el consuelo de la humanidad atribulada", y su cuerpo fue expuesto a la veneración pública, rodeado de seis cirios y otras velas. Munguía, entonces canónigo y vicario general de la diócesis, fue el encargado de dar el sermón durante las exequias que se celebraron en la catedral el 12 de noviembre. El retraso fue ocasionado por una epidemia de cólera. Refiriéndose al difunto como "el Ambrosio de la Iglesia mejicana", recordó que, a pesar de que Portugal sirvió como párroco de Zapopan, Jalisco, durante 15 años antes de desempeñarse como obispo de Michoacán por otros 19 años, también había tenido un papel activo como diputado en el Congreso nacional y había servido brevemente como ministro de Justicia y Asuntos Eclesiásticos, por lo que su carrera pública demostraba "el indisoluble lazo que une bajo la acción de la Providencia la idea política y la idea religiosa". Su vida ejemplificaba las virtudes tanto de un sacerdote como de un ciudadano. Al mismo tiempo, Munguía hizo énfasis en que Portugal condenó las leyes que expulsaron a los españoles en 1827, una medida que rompió la unión proclamada por "el héroe de Iguala", Agustín de Iturbide. Posteriormente, tanto en 1833 como en 1847, Portugal defendió enérgicamente la independencia de la Iglesia mexicana frente a la intervención del Estado. En todo esto demostró ser un digno sucesor de Vasco de Quiroga, el padre fundador de la

diócesis en Michoacán, y de obispos del siglo XVIII como Anselmo Sánchez de Tagle y fray Antonio de San Miguel. Tal era la reputación de Portugal que Pío IX declaró que estaba listo para nombrarlo el primer cardenal del Nuevo Mundo… una propuesta que tristemente se vio frustrada por su muerte.5

En un sermón pronunciado en la catedral de Morelia, el 30 de junio de 1850, para dar gracias por el retorno de Pío IX a Roma, Munguía anunció públicamente su ultramontanismo intransigente. Al confesar la distancia que mantenía ante "esa esfera donde gira el pensamiento exclusivamente político", dijo hablar desde "la cátedra del Espíritu Santo", fungiendo "como intérprete de la Iglesia y el Estado de Michoacán". Según Munguía, toda Europa se había estremecido en 1848, cuando la revolución se extendió por todo el continente y el socialismo estalló de repente, culminando así tres siglos de aberración durante los cuales, comenzando con la Reforma protestante, la razón humana se emancipó de la orientación de la fe católica, y por ende inició el proceso que condujo al racionalismo del siglo XVIII, a la anarquía de la Revolución francesa y ahora a la amenaza del socialismo. En aquel año habían expulsado al papa de Roma, y su benévola monarquía fue remplazada por una república radical que, inspirada en Giuseppe Mazzini, buscaba confinar el papado a la esfera del "gobierno espiritual".6 Como una advertencia terrible, citó las estremecedoras palabras de Andrés Luis Mazzini:

Filosofía, libertad, democracia: he aquí la revolución; y la revolución es una guerra activa y permanente contra todo principio y autoridad, contra todo poder, contra todas las teocracias, contra todas las aristocracias, contra todas las monarquías del mundo. La revolución es una cosa más grande, más fuerte y más indómita que la fuerza física: es el pensamiento, la palabra, la opinión, la prensa.

Para contrarrestar estas doctrinas anárquicas, Munguía ofreció la figura de Pío IX, "el único personaje que para una misión tan sublime pudiera presentar el mundo". ¿Acaso "la vuelta providencial del Pontífice-Rey" no anunciaba un alba brillante para los asuntos humanos? Aunque "la Iglesia no es de este mundo, está en este mundo", y qué mejor lugar para ejemplificar su papel que en el poder temporal del papa en Italia, el cual Munguía definía como "una institución providencial, necesaria en las sociedades modernas, puesto que ella es la que representa socialmente la permanencia organizada de sus principios conservadores". En efecto, la sociedad no podía sobrevivir "sin doctrinas fuertes e infalibles, sin doctrinas intransigibles en todo el vasto sistema de sus ideas, incontrastables en su poder sobre pueblos, inaccesibles al tacto resbaladizo de la razón humana". Lo que necesitaban las masas no eran teorías, sino símbolos; no filosofía o política, sino principios católicos. De hecho, tras la oleada reciente de revoluciones, muchos hombres se volcaron de nuevo a la religión al darse cuenta de que sólo la Iglesia podía salvaguardar un gobierno legítimo ante la amenaza de revueltas y anarquía. Lo que ahora se requería era un ataque conjunto a la libertad, la democracia y la filosofía; era necesario combatir esos males con "la Fé, la ley y la autoridad". El triunfo de Pío IX sobre la república romana significaba que "la Santa Iglesia Católica vuelve a recibir hoy aquella misión sublime de orden, de concordia y de prosperidad pública [...]", remediando divisiones y revirtiendo la corriente revolucionaria. Ésa fue la tarea heroica de Pío IX: pronunciar su *non plus ultra* contra todas las manifestaciones de la desenfrenada razón humana.[7]

II

De acuerdo con su primer biógrafo, Clemente de Jesús Munguía nació en 1810 en los Reyes, un pueblo desconocido situado en la zona montañosa de Michoacán, en donde per-

maneció hasta 1824, cuando lo enviaron a Zamora a trabajar en una tienda. En 1830, a la edad de 20 años, le otorgaron una beca para asistir al Colegio Seminarista en Morelia. Fundado por el obispo Sánchez de Tagle en 1770 como un seminario tridentino, el Colegio había cerrado sus puertas tras la insurgencia liderada en 1810 por Miguel Hidalgo, antiguo rector del Colegio de San Nicolás. No obstante, en 1819 el doctor Ángel Mariano Morales reabrió sus puertas y hasta 1847, cuando el Colegio de San Nicolás fue por fin restablecido, fungió como el colegio principal de Michoacán, capaz de atraer, en su punto más álgido, más de 500 estudiantes que buscaban convertirse en sacerdotes y abogados. En los años en que Munguía inició sus estudios, se codeó con figuras como Ignacio Aguilar y Marocho, Melchor Ocampo, el futuro líder liberal, y Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, el futuro arzobispo de México. Para entonces el rector, el licenciado Mariano Rivas, había retirado las obras de Voltaire, Diderot y otros filósofos de la biblioteca, pero las luchas políticas que aquejaban a México en aquellos años sin duda resonaron en los debates de los estudiantes. Ansioso por asegurar el patronato del obispo Portugal, ya en noviembre de 1833 Munguía pronunció un discurso ante la recién establecida Academia Literaria del Colegio, en el que rastreaba el resurgimiento de la literatura y la ciencia en Europa, y concluía elogiando la escuela neoclásica de España: la poesía de Juan Meléndez Valdés, Alberto Lista y Manuel José Quintana. Como reconocimiento por su talento, Munguía obtuvo la cátedra de gramática española en 1835, y posteriormente también dio clases de latín y literatura, con lo que pudo mantenerse mientras continuaba estudiando jurisprudencia, hasta que se recibió como licenciado en mayo de 1838. En compañía de su amigo Ignacio Aguilar y Marocho, en octubre de 1840 viajó a la ciudad de México para establecer un despacho legal, sólo para descubrir que en la capital se valoraba más el derecho

romano que el derecho "hispano-mexicano" que había estudiado en Morelia.8 En ese entonces frecuentaba la Academia de Literatura de San Juan de Letrán, donde los principales intelectuales mexicanos entablaban debates, pero Munguía fue menospreciado por ser de provincia, especialmente debido a que tenía poco talento para la discusión o el intercambio de ideas. La impresión que Guillermo Prieto tuvo de Munguía se registró más tarde en términos memorables: "Enjuto de carnes, y de color amarillo de cera el cutis, pecoso, escurrido, casi vulgar era Munguía. Tenía aspecto de enfermo recién salido del hospital".

Prieto señaló que era comunicativo y agradable en privado, y que era capaz de cautivar a sus compañeros con su vasta erudición; no obstante, también dijo que estaba "dotado por otra parte de un carácter poco expansivo e insinuante". Asimismo, "su constante encierro, su perpetuo estudio, y sus hábitos de catedrático, le hacían un hombre sin mundo y de marcada insuficiencia para los negocios. Era disputador y susceptible como un colegial malcriado".9 Al final, Munguía permaneció únicamente seis meses en la capital antes de regresar a Morelia, donde fue ordenado sacerdote y nombrado presidente de Jurisprudencia. Posteriormente, en 1843, se convirtió en rector del Colegio Seminarista.

Durante los años en los que enseñó en aquella institución, Munguía publicó una gran cantidad de libros que trataban acerca de literatura, oratoria, teología, filosofía y derecho, sin mencionar sermones y discursos, obras que se volvieron a publicar en tres series, formando al menos 13 volúmenes entre 1852 y 1853, que para entonces sin duda podía financiar con su ingreso episcopal.10 No hay espacio para realizar aquí un análisis profundo de su notable labor intelectual, especialmente porque sus libros no han atraído a muchos lectores y no han sido sujetos a un análisis continuo. No obs-

tante, la revisión más somera revela que el propósito de Munguía era esencialmente didáctico y que su método era sintético. No dudaba en llenar sus páginas con amplias citas de gran cantidad de autores, rebajándose a veces a reproducir opiniones de un diccionario francés de teología. Su estilo era grandilocuente y buscaba persuadir más con tropos retóricos que con razonamiento puro. La característica más sobresaliente de su formación intelectual era su absoluta dependencia de escritores y modelos franceses, una dependencia que admitió abiertamente cuando sostuvo que entre las diversas naciones "Francia puede sin duda reputarse como la más rica en posesiones intelectuales, la que se ha elevado a mayores grados en la escala de la civilización y la más universal en conocimientos [...] la depositaria universal de todas las experiencias, de todos los desengaños".11 Por otro lado, revelaba poco conocimiento de la literatura española y rara vez citaba a los grandes teólogos y autores de los siglos XVI y XVII.

En su discurso sobre la oratoria sagrada, Munguía declaró osadamente que "la elocuencia es todo poder, porque el poder es todo inteligencia y acción moral". Dado que el objetivo de la oratoria sagrada era poner en movimiento la voluntad humana —provocar que los seres humanos actuaran—, podía verse entonces como "la encarnación del verbo divino en el verbo humano". En otro lugar aseguraba que "la elocuencia domina las pasiones y las pasiones mueven al mundo", y aplaudía "su acción inmensa, su poderío divino, su influencia irresistible, su fecundidad infinita". En concreto, el predicador cristiano actuaba como un abogado en la prosecución de la ley y, a la vez, como un juez que buscaba llegar a los corazones de los hombres para que se arrepientan y enmienden sus actos. Munguía le otorgaba tal poder a la predicación del Evangelio que afirmaba que "maneja con soberanía todas las

relaciones que median entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, es decir, la suma total de las relaciones que atañen a la inteligencia y al corazón". Obviamente, su fundamento se encontraba en la Biblia, la cual Munguía describía como una "epopeya divina", citando la afirmación de Chateaubriand de que "la Biblia es el repertorio monumental histórico, filosófico, religioso y poético de Dios, del hombre y de la naturaleza", que en su sublimidad superaba en cuanto a poder literario y concepto todas las obras de la civilización clásica.12

Profesor claramente dedicado, Munguía editó una serie de textos para sus estudiantes de seminario con el fin de que tuvieran modelos de oratoria para sus sermones. Lo que resulta extraordinario es que ponía a los grandes predicadores franceses del reino de Luis XIV —Bossuet, Fenelon, Massillon y Bourdaloue—, como ejemplos vivientes de la oratoria sagrada, enfocándose especialmente en el sermón de Massillon sobre la "Impenitencia final", ya que era "una muestra perfecta de elocuencia sagrada". También incluyó algunos textos de Demóstenes y Cicerón, traduciendo al orador griego desde la versión francesa. Finalmente, incluyó un célebre ataque a Napoleón compuesto por Chateaubriand, "el autor inmortal del *Genio del cristianismo*".13 Como libro de texto, Munguía confiaba en el *Arte de hablar* (1826) de José Gómez Hermosilla, una obra española que deploraba el exceso de latinismos de Góngora y Quevedo, y presentaba a Leandro Fernández de Moratín, el dramaturgo neoclásico, como modelo de corrección. En todo esto, Munguía revelaba el profundo afrancesamiento que afectó a México tanto como a España en las últimas décadas del siglo XVIII, y que siguió teniendo influencia durante la mayor parte del siglo XIX.14

Esto no quiere decir que Munguía no lamentara "el abandono criminal de la literatura española, que es tan rica pero

tan despreciada por nosotros". Aun así, como modelos de arte poética eligió a poetas mexicanos contemporáneos como Manuel de Navarrete, José Joaquín Pesado y Francisco Manuel Sánchez de Tagle, y por si fuera poco los versos de José María Heredia sobre el arcoíris y el Niágara. No obstante, su biógrafo, Miguel Martínez, quien también fue su pupilo, afirmaba que "Munguía era muy aficionado de las obras de Jovellanos" y en particular admiraba el discurso del estadista español ante el Instituto Asturiano sobre las ciencias naturales como modelo de prosa española y método crítico al mismo tiempo. En efecto, Jovellanos había rechazado a Aristóteles y al método silogístico de razonamiento preferido por los grandes escolásticos para inclinarse por Bacon, juzgando que basarse en la observación y la inducción era el mejor medio para potenciar el conocimiento.15 Aquí Munguía atestiguó la influencia que tuvo en México la Ilustración española, un movimiento que abjuraba del radicalismo de su homólogo en Francia, y que buscaba reformar la educación sin romper con el catolicismo.

Preocupado sobre todo por defender a la Iglesia católica de un ataque liberal, fuera filosófico o político, Munguía publicó una variedad de libros como *Los principios de la Iglesia católica comparados con los de las escuelas racionalistas; Estudios fundamentales sobre el hombre considerado bajo el triple aspecto de la religión, de la moral, y de las leyes;* y *Del pensamiento y su enunciación,* los cuales se publicaron o se volvieron a imprimir en 1852, después de que fuera elegido obispo. Aquí es donde confesó que sus ideas provenían principalmente de sus lecturas de Chateaubriand, Frayssinous, Lamennais, Lacordaire, Maistre, Bonald, Bouvier y otros autores franceses menores de principios del siglo XIX. El único autor español que citó fue Balmes; el único alemán, Schlegel, con su *Historia de la literatura;* y el único inglés (además de Bacon), el cardenal Wiseman. En efecto, el pensamiento de

Munguía derivaba casi exclusivamente de la reacción francesa a la revolución, la cual evidentemente identificaba como la inspiración del liberalismo mexicano. De esos escritores se sentía más endeudado con Chateaubriand en lo que respecta a su visión de la historia, y con Bonald y Maistre por su teoría de la sociedad, la Iglesia y el papado.16 En un trabajo posterior, cuando ya se había sumergido en un conflicto político, distinguió a Joseph de Maistre con su más cálido elogio, escribiendo:

El conde Maistre es universalmente visto por los insignes conocedores y mejores críticos como uno de los más universales talentos de nuestro siglo. Su mirada es de águila, que se remonta a la mayor altura en las regiones del pensamiento; su instrucción, tan vasta como su experiencia; su crítica, de primer orden; y para que nada faltase para dar a su pensamiento un peso de autoridad, hay la circunstancia muy notable de que ni aun pertenece al estado eclesiástico.17

En efecto, Munguía era un reaccionario confeso, pero antes de reaccionar al desafío del liberalismo mexicano, ya había, por así decirlo, reaccionado intelectualmente a la amenaza de la Revolución francesa, así que estaba equipado para la batalla con las ideas y argumentos de los pensadores franceses.

Tal como le correspondía a un hijo del siglo XIX, Munguía defendió a la Iglesia recurriendo a la historia, y se explayaba sobre su labor, siempre fecunda, de promover la civilización cristiana; retrataba a la religión como "la fuente de lo grande, de lo sublime, de lo bello, el verdadero manantial del genio, el origen de las concepciones más profundas [...]" Cuando Constantino el Grande se convirtió al cristianismo, unió de manera efectiva la Iglesia y el Estado, permitiendo así que el Evangelio moldeara las leyes y las conciencias. La civilización antigua se había basado en la esclavitud; fue la fe cris-

tiana la que liberó a la humanidad desde entonces: "Por el establecimiento de su poder espiritual el cristianismo ha redimido al hombre de su ilimitada sujeción al poder temporal [...]" A partir de ahí, en la España visigótica, los obispos participaron en asambleas nacionales y el clero sentó las bases de sus leyes.[18] De manera más general, durante la Edad Media la Iglesia creó una civilización cristiana, rescatando a Europa del barbarismo. No obstante, es evidente que Munguía era indiferente a la cultura de aquella época y, de hecho, no menciona en ningún lado a los grandes escolásticos cuyas enseñanzas habían dominado en los colegios españoles y mexicanos hasta mediados del siglo XVIII. Fiel a su prejuicio neoclásico, lamentaba que "el renacimiento de las letras, que vino a disipar las espesas nubes que habían envuelto el mundo durante los pesados siglos de la Edad Media [...]", se viera traicionado por la razón humana y la herejía.[19] Sobre todo, fue la Reforma protestante la que no sólo eclipsó los logros del Renacimiento, sino que también desató la razón humana. No obstante, los impulsos anárquicos de la Reforma se vieron contrarrestados por una era de genuino esplendor, "esa grandeza intelectual que se admira todavía con entusiasmo", es decir, la época de Luis XIV. Así, cuando Munguía celebraba "la feliz concordia entre la autoridad divina y la razón humana, el opulento y magnífico reinado de Luis el Grande", comprobó la inmensa nostalgia que sentía por la monarquía absoluta y la unión entre la Iglesia y el Estado, la cual aseguraba su estabilidad.[20] La profunda ironía aquí es que Munguía se hubiera identificado tan estrechamente con la cultura clásica católica de la Francia del siglo XVII, y se abstuviera tan resueltamente de mencionar cualquier cosa sobre la monarquía católica de España, cuya cultura dominó a México durante tanto tiempo. Sea como fuere, la era dorada de Bossuet y Massillon se terminó brutalmente debido al escepticismo y la impiedad de los filósofos franceses, cuyo ataque sacrílego

tanto a la Iglesia como a la monarquía finalmente dio lugar a la Revolución francesa. De hecho, "la filosofía del siglo XVIII es hija legítima de la Reforma del siglo XVI, como la Revolución francesa es la producción inmediata de aquella filosofía". Afortunadamente, la destrucción provocada por esa revolución engendró a su vez escritores como Maistre, Bonald, Chateaubriand y Lamennais, cuyos análisis sobre la importancia de ese acontecimiento para la sociedad humana eran de mucha valía.21 Las conclusiones que sacó Munguía de este panorama histórico fueron que sólo la vieja cristiandad podía conciliar razón y fe y que "la razón independiente es la sociedad anárquica". Al mismo tiempo, era obvio que "las revoluciones civiles corresponden exactamente a las revoluciones filosóficas", dado que derivan de opiniones y "la opinión es la hija de las doctrinas". En última instancia, la estabilidad social dependía de la autoridad espiritual y de la influencia de la Iglesia, una observación que condujo a Munguía a recomendar que "la Iglesia debía unirse con el Estado, para que la sociedad tocase a su perfecta madurez".22

No obstante, fue en su tratado *Del derecho natural* (1849) donde Munguía formuló doctrinas que inspirarían a una generación de clérigos en Michoacán para resistir las pretensiones del Estado liberal. Era evidente desde el comienzo su intención de polemizar, pues Munguía desestimaba a los autores más comunes, esto es, Grotius, Puffendorf, Mably, Montesquieu, Filangieri, Bentham y Comte, por ser peligrosos o difusos. En su lugar, recomendaba las obras de Bonald, Maistre y la *Lógica* de Thorel. Después de todo, ¿acaso no había escrito Bonald: "La guerra, la peste, el hambre, no serán capaces de destruir a la sociedad, un libro basta para arruinarla"? Pero, a pesar de estas advertencias perentorias, su tratado se apoyaba fuertemente en todo tipo de autores y, como en otras partes, no dudó en citar extensamente manua-

les clásicos como el de Vattel sobre derecho internacional o el de Walter sobre derecho canónico. Al escribir abiertamente desde un punto de vista católico, era de esperarse que insistiera en que todo derecho y sociedad humana provenían de Dios, y "el hombre no es dueño de su ser". Por consiguiente, Dios era el autor de las leyes de las naciones y se debía considerar como "el autor del derecho de gentes". Aun así, aceptaba que el mundo estaba dividido en naciones y que "cada nación es independiente y soberana" y, de hecho, goza de su propio "espíritu nacional". Munguía rechazaba la idea hobbesiana de que la guerra entre Estados era el orden natural de las cosas, y en cambio creía que las naciones participaban en "una carrera de provechosa emulación" sin recurrir al conflicto armado. No obstante, admitía que existían naciones civilizadas y salvajes, y que, con el fin de redimir a las salvajes, existía "una misión civilizadora en el mundo político", lo que él denominaba "el irresistible poder de las cosas", que evidentemente encontraba salida en la colonización. Sin embargo, argumentaba que esa misión había que dejársela a los católicos, ya que ellos introducirían la civilización sin la violencia de la conquista.[23]

Como era de esperarse, la principal preocupación de Munguía era la Iglesia y sus relaciones con el Estado, específicamente porque, "aunque la Iglesia y el Estado son dos sociedades enteramente diversas, soberanas ambas, e independientes una de la otra, los individuos de la nación son a un mismo tiempo súbditos de ambas potestades". Para empezar, "la Iglesia constituye pues una verdadera sociedad", ya que:

De la esencia y del fin de la Iglesia se deriva un triple cargo, que consiste, primero, en la conservación y enseñanza de la doctrina; segundo, en la distribución de la gracia por medio del sacrificio, los sacramentos y las prácticas solemnes de

culto; tercero, en la disciplina general y particular, establecida y conservada para el gobierno de los fieles.24

Aunque la Iglesia no era de este mundo, formaba una sociedad visible y constituida, y como tal poseía su propio gobierno en la persona de los obispos y el papa, quienes ejercían sobre su rebaño una "verdadera y plena jurisdicción". Si, en última instancia, su autoridad provenía de su función sacerdotal, la cual se originaba en la ordenación de los primeros apóstoles de Cristo, y se expresaba en la administración de los sacramentos y la predicación del Evangelio, aun así se ejercía también en una jurisdicción. Después de todo, "no puede haber sociedad sin religión, religión sin culto, ni culto sin sacerdocio [...] no puede haber sacerdocio sin acción, ni acción sin régimen, ni régimen sin jurisdicción". Como cualquier Estado, la Iglesia contaba con los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial, y su derecho canónico provenía de su origen divino. En este respecto, Munguía distinguía tres clases o tipos de leyes eclesiásticas: las que gobernaban la conciencia de sus miembros, las que gobernaban la conducta externa o moralidad de los mismos, y las que gobernaban su constitución jerárquica y su relación con los Estados. En todas las esferas "es, pues, evidente que los ministros de la Iglesia ejercen una plena autoridad sobre los fieles, y éstos están rigurosamente obligados a prestar una completa obediencia". Finalmente, la jerarquía de los diáconos, sacerdotes y obispos culminaba en el papado, una autoridad que es incontestable para cualquier individuo dotado de iniciativa, y que está sustentada por el principio de infalibilidad en todos los ámbitos relacionados con el dogma y la moral.25

De la misma manera en que Maistre tristemente señaló que el verdugo era un instrumento indispensable para preservar a la sociedad y a todo gobierno, Munguía declaró también que todo derecho requería de una sanción y que la san-

ción divina es el infierno. De hecho, "para negar la existencia del infierno [...] es preciso resolverse a negar la existencia de Dios: porque un Dios que no castiga, si lo hace por falta de voluntad es injusto [...]" Asimismo, dado que el alma era eterna, la condenación —el castigo en sentido último— también debía ser eterna.26 En una carta pastoral dirigida subsecuentemente a los fieles de su diócesis, Munguía eligió interpretar el sacramento de la confesión de la misma manera legalista, ya que declaró que constituía "una verdadera corte": "El sacerdote que administra es el juez, el penitente es el reo, la manifestación de sus pecados es el hecho, los preceptos de Dios y de la Iglesia son la ley, la penitencia que impone es la pena, y la absolución que pronuncia es la sentencia".27

Por raro que parezca, Munguía se olvidó de que fuese necesario al menos en cierta medida contar con el arrepentimiento del pecador, y tuvo aún menos en mente la obligación de éste de mejorar su conducta.

Habiendo demostrado así que la Iglesia constituía una sociedad soberana, provista de sus propias leyes, cortes, disciplina y doctrinas, independientes todas de una autoridad ajena, Munguía concluyó que existen "dos poderes y soberanos independientes en toda sociedad: el poder espiritual que preside al orden religioso, y el poder temporal que preside al orden político". Al exponer esta concepción, citó la doctrina de las dos espadas del papa Gelasio y el tratado de Henri-François Daguesseau sobre los dos poderes, tal como lo tradujo Francisco Martínez de la Rosa, el estadista español. No obstante, Daguesseau era un jurista galo que concebía a los poderes eclesiástico y civil como igualmente sometidos al rey francés y, de hecho, había aseverado que "la Iglesia está en el Estado, y no el Estado en la Iglesia".28 Ignorante o despreocupado por este sesgo galo, Munguía extrapoló a partir de la doctrina de los dos poderes la conclusión radical de que

las relaciones entre la Iglesia y el Estado debían gobernarse mediante principios y prácticas de derecho internacional.

Si pues, como no puede dudarse, el Derecho de gentes está fundado en la exclusiva independencia y soberanía de las sociedades constituidas; si la Iglesia es una sociedad constituida, que complica en su pensamiento y acción el orden interior, el exterior y el público; si es independiente y soberana; si tiene como cualquier Estado un derecho privativo y un derecho común; si el derecho común de las naciones es el que llaman de gentes o internacional; si éste es el mismo derecho divino natural en segundo término, como ya se ha dicho, poco se necesita discurrir para reconocer como un principio que el poder temporal no puede rehusar al espiritual cuanto por Derecho de gentes un Estado político debe conceder a otro Estado.29

Por consiguiente, los privilegios legales existentes del clero, su fuero, estaban basados en el derecho de las naciones y no podían derogarse salvo por un acuerdo con el papado. "¿Será por ventura de menos categoría la Iglesia católica que una nación cualquiera? [...] ¿es menos digno el ministerio eclesiástico que el ministerio diplomático?" Por supuesto, después se seguía que las cortes de la Iglesia debían funcionar independientemente de toda intervención política; que la disposición de diócesis y parroquias la decidían las autoridades eclesiásticas, y que la Iglesia y sus múltiples instituciones tenían el derecho natural de poseer propiedades sin ninguna amenaza de expropiación por parte del Estado. Tan lejos llegaban los argumentos de Munguía para defender la soberanía de la Iglesia que declaró abiertamente que el Estado no tenía más poder sobre la Iglesia que México sobre el Imperio otomano.30

A manera de conclusión, Munguía argumentaba que, dado que todas las sociedades debían tener una religión pública,

aunque la conciencia debía ser libre, no deberían permitirse otros cultos públicos. En un país católico como México, "la tolerancia en este caso es necesariamente perniciosa para la sociedad, y un acto prohibido como criminal a todo gobierno". ¿Cómo podría permitir cualquier gobierno que las masas se corrompieran por los errores de los periodistas y autores que simplemente repetían las sofisterías del siglo XVIII? "¿Qué otra cosa nos dice la historia, sino que los pueblos son ordinariamente presa del engaño, y que para conservarlos en el buen sentido y en la profesión de las buenas doctrinas, el sistema de las precauciones es preferible al de los debates, y el freno de la autoridad a los procedimientos del raciocinio?" En cualquier caso, la tolerancia era dañina para la Iglesia, ya que disminuiría su poder y reduciría el número de sus "subordinados". En efecto, "introducir la tolerancia en un país homogéneamente católico es arrasar de un golpe todas las barreras tutelares que un gobierno sabio opone entre el pueblo y los errores [...]". Además, la homogeneidad religiosa dotaba a la nación de "una fuerza de intensidad" que de otra forma no tendría. Munguía afirmaba que en Europa la literatura y la ciencia se unieron para atacar a la religión: el mundo quedó conmocionado hasta la médula por la falsa filosofía del siglo XVIII y su fruto, la Revolución francesa, y ahora emergía la nueva amenaza de una guerra abierta entre el catolicismo y el socialismo. No obstante, basar el gobierno de una nación en intereses seculares y materiales, como lo proponía la filosofía política moderna, era exponerlo a constantes revoluciones, dado que los principios de orden y propiedad dependían de la religión. Munguía concluyó que fue en Europa, especialmente en Francia, donde floreció la civilización moderna y el progreso científico. Pero como "no lo es pues nuestro siglo", ¿por qué se esperaría que los mexicanos aplicaran normas y principios europeos a la organización de

su sociedad? Era muchísimo mejor, de ser posible, regresar a la concordia entre raciocinio y revolución, a la vieja unión de la Iglesia y el Estado.31

III

En los años posteriores a su consagración como obispo, Munguía distribuyó como mínimo 27 cartas pastorales e instrucciones que se publicaron en 1855 a manera de colección. Su primera epístola daba la apariencia de ser una nota ominosa y profética al recordar que Dios eligió a Moisés para liberar del faraón a su pueblo elegido y que, mediante la sangre de sus mártires, la Iglesia sutilmente triunfó sobre el poder de los emperadores romanos.32 Recordó a su clero que cada sacerdote "saca sus títulos de los consejos divinos" y que, al igual que los antiguos levitas, todos conforman "una porción escogida para ser la tribu del Señor".33 Como era de esperarse, Munguía aclamó la definición de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, un dogma que Pío IX certificó infaliblemente en 1854 y, en una carta pastoral, enumeró todas las figuras del Viejo Testamento que habían inspirado las etapas tempranas de la teología mariana de la Iglesia. Además, hizo notar las encíclicas papales en las que Pío IX había llamado a los fieles a rezar y realizar penitencias para implorar la ayuda de Dios en su lucha contra las fuerzas políticas y la plaga de malos libros y periódicos que amenazaban con destruir a la Iglesia y a la Santa Sede. En cuanto a México, ¿qué podían significar los tres ataques de cólera que el país había sufrido en los últimos 20 años sino un castigo divino por sus pecados y su incredulidad? Una vez que los liberales llegaron al poder en 1855, Munguía emitió varias cartas pastorales denunciando las leyes que atacaban los intereses de la Iglesia y recurrió a sus antiguas publicaciones para advertir a los fieles que el Estado no tenía derecho a inmiscuirse en asuntos eclesiásticos. Estas publicaciones periódicas no fueron sino un preludio a su prolongada condena de

la legislación del gobierno liberal dirigido por Ignacio Comonfort, una serie de cartas pastorales y comunicaciones con ministros y gobernadores de Estado que publicó posteriormente en su *Defensa eclesiástica* (1858), dos extensos volúmenes de documentos acompañados con amplias notas.[34] Mientras que alguna vez sus opiniones quedaron anotadas en libros o fueron explicadas en las aulas del Colegio Seminarista, ahora el clero diocesano las leía en voz alta en la misa dominical y luego se exhibían en los tableros eclesiásticos para que todos las leyeran. En esta campaña de abierta oposición a las medidas gubernamentales, se unieron a Munguía el arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros; el obispo de Puebla; su viejo amigo Pelagio Antonio de la Labastida, y el obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa.

La naturaleza intransigente de las doctrinas de Munguía nunca fue más sorprendente que cuando, tras reiterar que "la santa Iglesia es una sociedad soberana e independiente, lo mismo que el Estado", afirmó que en todas las disputas con los poderes temporales la Iglesia "citaba sus cánones, anunciaba sus censuras y cerraba para los rebeldes, ligando y atando sus conciencias, las puertas de los cielos [...] no admite medio entre la sumisión y el cisma". Con este brutal aforismo en mente, elogió al papa Gregorio VII como uno de los mayores espíritus conocidos en la historia, ya que había vencido al feudalismo con la civilización cristiana. Tal como lo indicaba este precedente medieval, la Iglesia era tanto una entidad mística como un Estado eclesiástico. Además, mientras que el mundo católico estaba dividido en muchos Estados y naciones, el papa, como heredero de san Pedro, poseía "el primado de honor y jurisdicción" y, de hecho, ejercía "una jurisdicción inmediata en todo el orbe cristiano". Era indispensable venerar a la Santa Sede como "la madre y maestra de todas las iglesias" y "reconocer a Cristo en la persona del Pontífice, escucharle como oráculo cuando define los dog-

mas, obedecerle cuando regla las costumbres, someterse a su soberanía cuando establece la disciplina [...] Sin Papa, pues, no hay centro, sin centro no hay unidad, sin unidad no hay Iglesia, fuera de la Iglesia no hay salvación".

Dado que únicamente el papa podía convocar a un Consejo General, todos los decretos conciliares requerían de aprobación papal y, de hecho, el papa podía anular o prescindir de los decretos que se habían aprobado en consejos eclesiásticos previos, sin importar cuán generales fueran. Aunque los obispos eran los herederos de los apóstoles, recibían su jurisdicción episcopal de manos del papa y ciertamente ejercían su "poder ordinario" como delegados papales. Por lo tanto, si la Iglesia mexicana era soberana e independiente del Estado, como Munguía afirmaba, evidentemente era gobernada por Roma.35

El primero en atacar a la Iglesia fue Benito Juárez, el ministro de Justicia y Asuntos Eclesiásticos, quien, el 25 de noviembre de 1855, abolió los fueros, las jurisdicciones privadas de las fuerzas armadas y del clero, y por ende privó a las cortes eclesiásticas de la posibilidad de dictar sanciones civiles. Munguía se apresuró a condenar esta medida aduciendo que el fuero, que dotaba al clero de inmunidad respecto de la jurisdicción civil, era "el derecho que la Iglesia tiene por su misma constitución divina". Negó el argumento expuesto por José María Luis Mora de que estos privilegios legales creaban un "espíritu de cuerpo" que socavaba el "espíritu público y nacional", pero luego debilitó sus argumentos al citar una pregunta desafiante de su tratado *Del derecho natural:* "¿Será por ventura de menos categoría la Iglesia católica que una nación cualquiera [...]? ¿Es menos digno el ministerio católico que el ministerio diplomático?" En particular, le preocupaba que los jueces seculares pudieran pronunciarse a favor o en contra de la anulación de los matrimonios que se cele-

braban en la iglesia. Prohibió estrictamente al clero aceptar la ley o recurrir por cualquier motivo a las cortes civiles. Sin embargo, cuando protestó ante el gobierno liberal, Juárez le informó en un tono lacónico que no era "conveniente a su decoro y dignidad entrar en discusión con algunos de sus súbditos sobre el cumplimiento o desobedecimiento de [esta ley]". En respuesta, Munguía reiteró que Dios había otorgado a los obispos, como herederos de los apóstoles, la tarea de combatir el error y proclamar la doctrina católica.36

El segundo y más devastador ataque a la Iglesia fue por parte del ministro de Hacienda, Miguel Lerdo de Tejada, quien el 25 de junio de 1856 decretó la amortización de toda propiedad corporativa, tanto civil como eclesiástica. En efecto, esta ley aseguraba la venta de todas las propiedades de la Iglesia, ya que las valuaba suponiendo que las rentas actuales equivalían a 6% del valor del capital. Además, a pesar de que el Estado estaba obligado a pagar intereses sobre el capital confiscado, la carga de la deuda nacional y el caos financiero eran tan grandes en aquellos años que el ingreso recibido por el clero fue prácticamente nulo. Como era de esperarse, Munguía lanzó anatemas. La propiedad de la Iglesia no provenía de ninguna cesión por parte del Estado, sino que estaba basada en "la razón social de la Iglesia católica". Munguía sostuvo que, mientras que socialistas como Proudhon habían determinado que toda propiedad era un robo, para él, por el contrario, "el goce libre de la propiedad" era el principio constitutivo de toda la sociedad humana, y por ley natural todos los organismos morales, entre ellos la Iglesia, tenían el derecho de poseer propiedades. De hecho, adoptó una postura semilockeana de este asunto cuando declaró que "la propiedad considerada como un derecho pre-existente a la misma sociedad civil es incontestablemente superior en su parte fundamental y radical a las leyes de ésta". En términos prácticos, el clero dependía de su propiedad corporativa para sos-

tenerse y mantener la veneración en sus iglesias. Adicionalmente, mencionó que las valuaciones realizadas por la ley eran demasiado bajas y que habían abierto la puerta a una oleada de especulación. Concluyó reiterando su principio central: "la Iglesia católica es soberana e independiente y en consecuencia no puede ser privada de la propiedad, goce y administración libre de sus bienes por ninguna autoridad".37

No contento con un simple anatema, Munguía y su cabildo catedralicio emitieron una carta pastoral el 19 de julio de 1856 en la que defendían el derecho "cierto, natural y divino" de la Iglesia a adquirir y gestionar propiedades, el cual era necesario si se quería mantener el clero y, por lo tanto, provenía del mandato de Cristo. El Concilio de Trento condenó a todos los individuos que incautaran propiedades de la Iglesia o traficaran con ellas, y los sentenció a la excomunión. En consecuencia, Munguía declaró que toda venta y transferencia de bienes eclesiásticos derivada de la llamada Ley Lerdo no tendría validez, y excomulgó a todos los individuos que compraban o traficaban con dichas propiedades. En una circular posterior, el 10 de septiembre de 1856, emitida cuando estaba realizando su visita pastoral en Guanajuato, Munguía repitió sus anatemas, insistiendo en que no podía aceptarse la ley y que cualquier persona que adquiriera propiedades de la Iglesia sería excomulgada *ipso facto,* y por ende sería culpable de un pecado mortal y estaría expuesta al infierno y a una condenación perpetua. Estas cartas pastorales causaron tanta conmoción que el presidente Ignacio Comonfort ordenó que las confiscaran y prohibió al clero leerlas en público. Además, Munguía fue destituido de su diócesis y confinado a la ciudad de México. Por su parte, Manuel Doblado, el gobernador de Guanajuato, se quejó de que algunos sacerdotes ya se habían negado a absolver y a realizar ritos funerarios a las personas que habían adquirido propiedades de la Iglesia, incluso si se trataba de antiguos inquilinos. Doblado expulsó a

varios clérigos importantes de sus parroquias, acusándolos de predicar sedición al resistirse a la Ley Lerdo.38

Más tarde, desde su vista privilegiada en la capital, Munguía protestó contra el establecimiento de un Registro Civil de nacimientos, defunciones y matrimonios, decretado el 27 de enero de 1857. Había una buena razón para protestar, ya que esta ley obligaba al clero parroquial a registrar todos los bautizos, matrimonios y entierros que hubieran realizado en sus iglesias, convirtiéndose así en funcionarios de Estado sin recompensa alguna. Asimismo, se obligaba al clero a proporcionar cuidados a todos "los niños expósitos" de sus distritos. Munguía declaró que el clero carecía de los medios para cumplir con esta ley debido a que sus propiedades estaban confiscadas. Por otro lado, afirmó que la transmisión de derecho de propiedad podía estar en peligro si los matrimonios no se anotaban en el nuevo registro.39

No obstante, fue la promulgación de la nueva Constitución, el 5 de febrero de 1857, lo que suscitó el mayor torbellino de protestas por parte de la jerarquía católica en México, ya que en ella se separaba a la Iglesia del Estado, se declaraba la educación gratuita y se otorgaba a todos los ciudadanos el derecho a expresar y publicar cualquier opinión o doctrina que profesaran, siempre y cuando no buscaran socavar la moral o el orden público. No sólo se prohibieron estrictamente todas las jurisdicciones e inmunidades privadas o corporativas, sino que, en el artículo 27, se estipulaba que "ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá la capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución". Finalmente, el artículo 123 declaraba: "Corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer, en materias de culto

religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes". Aquí, en efecto, se encontraban todos los elementos de un Estado secular, aunque con poderes para regular el ejercicio de la religión.40

Ya en marzo de 1857 Munguía emitió un bando episcopal en el que declaraba ilícito que cualquier católico realizara un juramento de lealtad a la nueva Constitución, ya que contenía artículos contrarios a "la institución, doctrina y derechos de la Santa Iglesia católica". La Constitución no sólo despojaba al clero de sus derechos tradicionales, sino que ponía a la Iglesia bajo control político y permitía implícitamente que se practicaran otras religiones en México. Sin embargo, Cristo había fundado el "magisterio católico", y lo basó en "una exclusión absoluta de la libertad de enseñanza". En las notas a su *Defensa eclesiástica,* Munguía describió la Constitución como el fruto de la Revolución francesa, pues estaba basada en el principio de la soberanía popular. No obstante, como enseñaba desde hacía tiempo, "el hecho es que para un católico Dios dejaría de ser omnipotente, y en consecuencia no sería Dios, si hubiese poder legítimo que no emanase del suyo". Además, "si pues México, esto es, el cuerpo de la nación, es católico", entonces la Constitución suponía "una grave ofensa a la Divinidad, un violento despojo de los derechos de la religión y una contrariedad manifiesta con los intereses más caros y la voluntad más explícita de la Nación mexicana". La aplicación moral de este razonamiento era intransigente: "Todos los que han prestado el juramento a la Constitución de 1857 son pecadores públicos", y únicamente podían recibir la absolución sacramental si se retractaban públicamente de él. Cuando lo acusaron de evocar un "pecado artificial", Munguía negó toda libertad de conciencia en tal asunto: el obispo era quien decidía qué era un pecado, y, en lo que concernía a la Constitución, a él lo regían los cánones del Concilio de Trento. Como conclusión, añadió: "Cuando el

obispo enseña, los fieles deben entender que lo que dice no está sujeto a discusión, que deben escucharle, ofreciendo a éste no un homenaje al talento, sino un tributo de respeto a la autoridad".41

No contento con la separación de la Iglesia del Estado y la expropiación de sus bienes inmuebles, el ministro liberal de Justicia y Asuntos Eclesiásticos, José María Iglesias, promulgó una ley el 11 de abril de 1857 para ordenar al clero que se abstuviera de cobrar a los pobres por bautizos, matrimonios y entierros, definiendo como pobre a todo aquel que no ganara más de lo necesario para su manutención diaria. No obstante, se extendió a los gobernadores la laxitud para definir qué niveles de la sociedad debían entrar en esa categoría y cuáles cuotas, en caso de haberlas, debía recibir el clero por la administración de los sacramentos. Todos los sacerdotes que persistieran en recibir cuotas de los pobres o se negaran a colaborar con las autoridades civiles recibirían una multa o se les expulsaría de sus parroquias. Al introducir esta medida, Iglesias insistía en que los sacramentos cristianos no debían ser una fuente de ingreso, y exaltaba a la ley como "humanitaria, caritativa, religiosa, justa y acertada". Sin embargo, el 8 de mayo de 1857 Munguía, entonces con residencia en Coyoacán, describió la ley como una calumnia, un ataque al honor del clero, que siempre había atendido a los verdaderamente pobres sin cargo alguno. Condenaba la medida como un "despojo de jurisdicción" de la Iglesia, una medida que era "amenazante, coactiva y deshonrosa a la Santa Iglesia mexicana". Sus peores miedos se cumplieron cuando Manuel Doblado, el gobernador de Guanajuato, incluyó entre el rango de pobres a todos los mineros, artesanos, soldados, indígenas y funcionarios que ganaran menos de 600 pesos al año. Afrontando la ruina financiera del clero parroquial, cuyo sustento provenía de aquellos pagos, Munguía ordenó al clero que no mostrara la ley en los tableros eclesiásticos y

que siguiera cobrando las cuotas tradicionales por sus servicios, pero exentando de estos cargos a los verdaderamente pobres.42

Furioso por esta resistencia, el 29 de mayo de 1857 Manuel Doblado hizo circular una declaración pública en la que acusaba a Munguía de "atizar la guerra civil" al predicar "la sedición y la desobediencia a las autoridades legítimamente constituidas". El gobernador invitó a Munguía a "que deje el papel de tribuno y recobre el de obispo", recordándole que, "tratándose de materias temporales, el obispo no es más que uno de tantos ciudadanos, obligados como todos a cumplir los preceptos de las leyes civiles". Describiendo su gobierno como "eminentemente católico, apostólico y romano", Doblado condenó a Munguía y a su clero por su "propaganda revolucionaria" y su sedición abierta, y los definió como "una clase entera que se subleva [...] una fuerza pronunciada contra el actual orden de las cosas". En particular, Doblado se enfocó en el tratado *Del derecho natural* de Munguía y en su afirmación de que las relaciones Iglesia-Estado deben gobernarse con base en los principios del derecho internacional, como el origen doctrinario de gran parte del actual conflicto entre el clero y la autoridad civil.43 Concluyó exigiendo que Munguía sufriera "un castigo ejemplar", ya que había incitado a una "guerra despiadada contra las instituciones y el gobierno", utilizando los dineros eclesiásticos para promover sedición. En su memoria anual con fecha de 31 de julio de 1857, el gobernador se quejó de que el clero se negaba a obedecer lo que se dictaba en su circular sobre las cuotas parroquiales, y de que el registro civil fuese una letra muerta debido a su falta de cooperación. Declaró:

El pueblo ha perdido fe en los ministerios del altar, porque los han visto obrar con la exaltación de los partidarios apasionados; la clase media más ilustrada lamenta una pugna en

que se disputan intereses puramente terrenales; un corto número de clase alta permanece en derredor del clero, por conveniencia más que por conciencia; y los católicos de buena fe, liberales o no liberales, invocan en silencio la misericordia de Dios, pidiéndole un destello de su luz divina, para que ilumine a los pastores que conducen a la grey de precipicio en precipicio, orillándola a un abismo insondable.44

Cuando el párroco de Guanajuato se negó a tocar las campanas de la iglesia para celebrar la elección de Comonfort como presidente, lo multaron con 100 pesos, y cuando se negó a pagar confiscaron libros de su biblioteca. Asimismo, cuando se negó a otorgar honores funerarios para los soldados liberales asesinados en campaña, lo multaron con 100 pesos y más tarde lo desterraron a Celaya.

En la última circular a su clero, el 10 de septiembre de 1857, Munguía lamentó que la policía hubiese entrado a las iglesias para destruir sus cartas pastorales y ordenara a los sacerdotes que exhibieran las leyes federales en sus tableros, amenazándolos con multas si no lo hacían. Todo esto lo describió como "una dictadura liberal" y "una triste singularidad fundada toda en los recursos del hecho, pero desprovista en lo absoluto de los apoyos de la razón y el derecho". En adelante, debía enviar todas sus cartas pastorales y circulares a las autoridades estatales para su aprobación, así que su ejercicio de jurisdicción y comunicación con el clero en Guanajuato estaba totalmente regulado por la autoridad civil. Aunque estas medidas se justificaron recurriendo al galicanismo o a las prácticas de Carlos III y sus ministros, en su totalidad la legislación liberal se parecía más a la Reforma protestante. En los últimos meses, Doblado confiscó las oficinas de los recolectores de diezmo y vendió su producto a bajo precio. A pesar de los cargos que tenía en su contra, Munguía se sintió animado por los ejemplos de san Anastasio y san Ambrosio,

sin mencionar a Gregorio VII, quien dirigió a la iglesia combativa y su resistencia "contra los príncipes y potestades del siglo". Respecto a la declaración de Doblado, según la cual la gente había perdido la fe en el clero, Munguía comentó que en esta infeliz época de sacrilegio, innovación y persecución, las iglesias estaban llenas, las continuas muestras de devoción de los fieles alentaban al clero y los muchos distinguidos legos habían renunciado a sus cargos civiles en vez de apoyar a los liberales. Era sólo "la clase ilustrada" la que estaba dominada por principios anticlericales. Ni la nación mexicana había abandonado la Iglesia, ni la Iglesia a la nación mexicana.45

En las últimas páginas de su *Defensa eclesiástica,* Munguía se consolaba con la aprobación que Pío IX le extendió en respuesta a su fervor por defender a la Iglesia, pero admitía que ser un obispo en México era acostarse en un lecho de espinas. Habían pasado más de 15 meses desde que lo expulsaran de su iglesia y lo confinaran a la ciudad de México. Muchas parroquias carecían de sacerdotes y los canónigos de su catedral se mantenían gracias a préstamos. Habían multado con 375 pesos al impresor de sus cartas pastorales en Morelia por oponerse al gobierno. Y, aun así, los ataques al clero continuaban: en Michoacán, en diciembre de 1857, el gobernador Santos Degollado impuso un préstamo obligatorio de 100 000 pesos al clero de su estado, y cuando se demostró que era imposible recaudar esa cantidad lo cambió a un impuesto anual que se deduciría del interés asignado a las propiedades eclesiásticas confiscadas. Munguía lamentó que, debido a su "oposición canónica a estas leyes", el clero hubiera "sufrido multas, vejaciones, fiscalizaciones, tropelías y destierros". Bajo estas circunstancias, era totalmente comprensible que Munguía terminara su labor reimprimiendo el manifiesto emitido por Félix Zuloaga, un general conservador que, en enero de 1858, se rebeló contra Comonfort e instó a regresar

a los gloriosos principios de 1821: "la Religión, la Unión y la Independencia". Anunció la abolición de la Constitución de 1857, la cancelación de la Ley Lerdo y la restauración de relaciones amistosas entre la Iglesia y el Estado. Munguía recibió cálidamente estas propuestas, pero les recordó a sus lectores que los decretos episcopales que emitió durante los años de conflicto continuaban en vigor: todos los individuos que juraron lealtad a la Constitución de 1857 o que adquirieron propiedades de la Iglesia aún debían retractarse públicamente y devolver toda propiedad en su poder, puesto que de no hacerlo permanecerían sentenciados a la excomunión.46

IV

El 12 de julio de 1859, el presidente Juárez promulgó las Leyes de Reforma que nacionalizaban toda propiedad eclesiástica, separaban a la Iglesia del Estado y disolvían todas las órdenes religiosas y confraternidades masculinas. En un manifiesto preliminar, el gabinete liberal, entonces ubicado en Veracruz, denunció al "alto clero" que promovió una guerra civil con el fin de defender los intereses y prerrogativas que heredó del "sistema colonial". El Estado expropiaba todas las propiedades de la Iglesia para despojar al clero de su influencia. En adelante, los sacerdotes debían sostenerse con las dádivas voluntarias de los fieles, acuerdos que no serían regulados por el gobierno, ya que no existía la intención de convertir estas donaciones en propiedades. Las leyes complementarias establecían el registro civil y definían el matrimonio como un contrato civil que debía celebrarse en sus oficinas. Se establecieron cementerios y panteones civiles, y se prohibió al clero oficiar en los entierros. Tras la victoria liberal, el 4 de diciembre de 1860, se declaró la total libertad de cultos religiosos, aunque sometidos a un control estricto en todas las manifestaciones públicas. Finalmente, el 26 de febrero de 1863 se disolvieron todas las comunidades religiosas femeninas y se expropiaron sus edificios residenciales, con la

única excepción de las Hermanas de la Caridad. Para justificar estas medidas, el gabinete liberal declaró que su gobierno no representaba a un solo partido, sino que encarnaba a la nación mexicana, cuyos principios eran "el símbolo de la razón, del orden, de la justicia y de la civilización".47

El 30 de agosto de 1859, los obispos mexicanos que residían en la capital emitieron una carta pastoral conjunta en la que condenaban las Leyes de Reforma como "la destrucción completa del catolicismo en México, la rotura de nuestros vínculos sociales, la proscripción de todo principio religioso, la sustitución de la moral evangélica, única digna de tal nombre, con esa moral ficticia del interés y la conveniencia". Negaron haber promovido una guerra civil dado que siempre habían dependido de "las armas espirituales" para defender "[la] doctrina y [los] derechos" de la Iglesia. Una vez más, condenaban la Constitución de 1857 por ser "no sólo anti-católica, sino también anti-social". Además, expresaron su temor a que la destrucción de la influencia clerical abriera las puertas al establecimiento de la Iglesia protestante, la cual describían como "la sinagoga de Satanás". Se quejaron de la contradicción entre la Constitución, que permitía la libre asociación de todos los ciudadanos, y las Leyes de Reforma, que disolvían las órdenes religiosas. Del mismo modo, temían que el encarcelamiento de sacerdotes y la clausura de iglesias durante más de 18 meses de guerra civil fratricida dejaran inerme a México ante el poder colosal de los Estados Unidos, "ese Norte de la América, que viene a consumar ya la obra que inició astutamente desde sus primeras relaciones con nosotros, de absorber nuestra independencia, para extinguir nuestra lengua, nuestro culto, nuestras tradiciones, nuestra raza". Concluyeron excomulgando a todos lo que colaboraron con los liberales en su ataque a la Iglesia.48

Durante la Guerra de los Tres Años (1858-1860), Clemente de Jesús Munguía permaneció en la ciudad de México aislado de su diócesis, la cual estaba bajo el poder de las fuerzas liberales. Fue entonces cuando se enteró de la confiscación de la plata, el oro y las joyas que poseía la catedral de Morelia, la riqueza acumulada a lo largo de tres siglos y disipada de un solo golpe por el gobernador Epitacio Huerta. En 1859 llegaron noticias de la expropiación del Colegio Seminarista, un amplio y hermoso edificio situado frente a la catedral, y que a partir de entonces albergaría a las autoridades del estado de Michoacán. Así pues, la institución que alimentó su crecimiento intelectual estaba cerrada, la biblioteca que se esforzó en aumentar había sido confiscada, y sus majestuosos patios ahora estaban repletos de burócratas en lugar de estudiantes.49 No sorprende que en aquellos años Munguía reiterara su defensa del poder temporal del papado, emitiendo el 18 de febrero de 1860 una carta pastoral en la que afirmaba que "el Jefe de la Iglesia universal nació soberano" y definía el poder temporal como "un medio providencial acordado por el Divino legislador del cristianismo". Nuevamente condenaba la doctrina de los Derechos del Hombre por subvertir los poderes dogmáticos de la Iglesia y ser la causa de las revoluciones y el socialismo. Asimismo, señalaba que la crisis actual tenía sus orígenes en la Reforma protestante y la filosofía escéptica del siglo XVIII. Lo nuevo aquí era la amenaza a los Estados Pontificios debido a la derrota de Austria frente al reino de Piamonte.50

En su estudio sobre el culto a Nuestra Señora de Guadalupe, Ignacio Manuel Altamirano reconoció que todos los mexicanos se mostraban unidos y se veían como iguales, sin importar su raza o clase, únicamente cuando se reunían para venerar a la Virgen del Tepeyac: "Es la igualdad ante la virgen; es la idolatría nacional [...] en el último extremo, en los casos desesperados, el culto a la virgen mexicana es el último

vínculo que los une".51 Con la Iglesia sufriendo un ataque radical a su poder y prestigio, Munguía optó por rogarle a la Virgen Nuestra Señora de Guadalupe que rescatara a su país y a su pueblo de sus aflicciones, y publicó en 1860 dos sermones que predicó en el santuario del Tepeyac. El 12 de marzo de 1859 proclamó que toda la historia, el carácter y el destino de los ciudadanos mexicanos estaban unidos inextricablemente a la Virgen María, ya que eran "los deudores de la predestinación que su amor hizo de nuestra patria para morada suya", y ello a pesar de que ahora sus "hijos degenerados" habían desterrado a su patrón y llevado a las ruinas a su nación. Por supuesto, el hombre había roto "el pacto de alianza con el Autor de su ser", cayendo en una condición de pecado de la que sólo podía redimirse mediante "la sangre del Hombre-Dios sacrificado por él". De todas las naciones del mundo, Dios eligió a los hebreos como conducto de su salvación y como pueblo de donde surgiría María, la nueva arca de la alianza, la Madre de Dios. Sin embargo, aunque la Iglesia creó una civilización cristiana durante la Edad Media, tanto la Reforma como el resurgimiento de las letras se corrompieron al contacto con la filosofía, y conspiraron para atacar a la Iglesia. En un punto tan crítico, ¿adónde más podía mirar la Iglesia sino al Nuevo Mundo? "Llegó por fin vuestro turno en la vocación divina de todas las naciones a la fe del Crucificado." Gracias a la Divina Providencia, los españoles descubrieron y conquistaron "vuestra ignorada Edén" y posteriormente convirtieron "aquel pueblo sangrientamente idólatra e inconcebiblemente bárbaro, que pedía verdad y sentimientos, Evangelio y civilización". Y, sin embargo, aunque los frailes mendicantes mediaron entre los conquistadores y los conquistados, que eran "llamados a un destino común", como hermanos, no fue sino hasta diciembre de 1531, cuando la Virgen María apareció en el Tepeyac, que los indígenas aceptaron jubilosamente el Evangelio cristiano. ¿Qué

podía demostrar mejor el poder y el amor maternal de la Virgen que este extraordinario evento de "una nación idólatra y bárbara rápidamente convertida sin milagros nuevos y aun sin mártires?" Con los indígenas acudiendo en masa para aceptar su nueva fe, Nuestra Señora de Guadalupe se convirtió en "la Reina de la feliz Anáhuac, la madre de todos sus moradores [...] arca de la nueva alianza". Cuando la Iglesia incorporó a la Aparición "como una piadosa creencia, en el registro de sus solemnidades", aminoró en cierta medida la distancia que separaba los siglos entre el nacimiento de Cristo y la aparición de María en México y, por analogía, unió "las montañas de Judea y Tepeyac, la madre del Bautista y nuestra patria". Munguía declaró:

Sin duda alguna, porque ésta es la verdad y ésta es la fe, la tierna Virgen dibujada en la tilma de Juan Diego es la misma que, conducida por su amor, fue a derramar la gracia infinita que portaba en su vientre sobre Isabel con su hijo y su familia; la que posó hace tres siglos en la pequeña montaña de Tepeyac, es la misma que apresuradamente partió en otro tiempo a las montañas de Judea.

A lo largo de tres siglos, María ha formado "esta índole suave y dulce" de los mexicanos y, como "hija predilecta de la ternura de María, nuestra patria figura en la historia de la religión como uno de los pueblos más singularmente favorecidos". Fue gracias a la visión guadalupana de México que Munguía pudo exclamar: "Oh dichosísima nación [...] Tú serás grande, tú darás a la historia las más brillantes y gloriosas páginas; serás la Reina del Nuevo Mundo [...]"[52]

Sin embargo, si bien el futuro de México estaba lleno de promesa, el presente era desolador: "Estamos mal, hermanos míos: el dolor nos tiene postrados en el lecho de muerte". Por supuesto, el declive progresivo no era nada nuevo. Los romanos habían destruido Jerusalén, dejando a Israel desperdiga-

do. ¿En dónde estaban ahora las florecientes iglesias de Alejandría, Antioquía y Constantinopla? Y aunque los países del norte de Europa presumían su industria, sus artes y descubrimientos y su "política de equilibrio", estaban divididos en innumerables sectas, cada una esparciendo ideas falsas, donde "los intereses son el todo, el espíritu es nada" y donde "el incesante ruido de mil fábricas ahoga los clamores de la miseria y los infelices mueren de hambre [...]" El protestantismo engendró la filosofía escéptica del siglo XVIII que preparó el camino para "la Revolución francesa, que mató al Estado, sacrificó al sacerdocio, negó a Dios y colocó en su tabernáculo a la estatua de la Razón [...]" También desencadenó la oleada revolucionaria que aún amenazaba con sumergir a Europa y que condujo al vicario de Cristo fuera de Roma.53

Y, aun así, en los mismos años en que Europa caía presa de la agitación revolucionaria, México permaneció "firme en sus creencias, constante en sus hábitos de orden, gozaba de una paz inalterable y con ella todos los beneficios de la sociedad y la civilización". Con una inmensa y casi dolorosa nostalgia por un México colonial que nunca conoció, Munguía pintó un retrato idílico de un país donde los magistrados actuaban como los padres de su pueblo, donde se gobernaban vastos territorios sin ejército, y donde la moral doméstica aún estaba animada por principios católicos. Toda esta argumentación se exponía sólo para resaltar el declive radical de los años recientes, en los que una falsa educación y una deplorable inmoralidad atormentaban a la nación mexicana, y en donde "hoy día un gobierno es el primero de los mendicantes, el soberano de los hambrientos". En cuanto a la religión de la mayoría de los mexicanos, "su fe se halla muy debilitada, su gusto espiritual casi extinguido, su intimidad con Dios apenas se percibe [...]" Así y todo, a pesar de tanta incredulidad y sacrilegio, los católicos no debían desalentarse, sino acudir a María: "Estamos postrados en el lecho de la muerte;

pero ella es la Madre de la vida". Munguía concluía con una peroración en la que le suplicaba a María: "Torne otra vez esta nación, a quien te complaces en llamar tuya, y que nunca dejará de clamar por ti como a su tierna y querida Madre [...]"[54]

El 29 de agosto de 1860 Munguía regresó al Tepeyac para lamentar la condición de su país y su Iglesia, ambos afligidos por una crisis prevaleciente. Hablando en nombre de la Iglesia mexicana, recurrió a la Madre de Dios para pedirle ayuda, citando "la elección que habéis hecho de este privilegiado suelo para residencia vuestra, Reina poderosa, Madre tierna [...]" Evocó la tradicional teología mariana cuando se refirió a "la feliz alianza entre Dios y los hombres; esa Alianza de que sois arca, pues habéis portado en vuestro vientre al Mediador [...]" Indudablemente ansioso por apaciguar a la congregación, Munguía afirmó que la Iglesia no dependía de la protección del gobierno, y mucho menos del triunfo de las armas: poseía los medios para preservarse por sí sola; lo único que necesitaba era la libertad de predicar el Evangelio y administrar los sacramentos. La Iglesia no dependía para nada del poder humano, por lo que el único daño que los hombres podían infligirle era privarla de "su libertad externa". Haciendo énfasis repetidamente en "el magisterio dogmático" que ejercían los obispos en sus enseñanzas, Munguía afirmó que la Iglesia poseía dos caracteres: "primero, el de una perfección completa en su formación, constitución y destino; segundo, el de una constante lucha en su travesía por la tierra". No obstante, no ahondó en la impactante imagen de una Iglesia peregrina y en dificultades, transmitida en un tono tan distinto de su insistencia previa en la jurisdicción jerárquica, sino que, en su lugar, buscó reforzar la fe de sus oyentes con un fervoroso panegírico de la Iglesia institucional:

La Iglesia, en fuerza de la perfección divina con que la instituyó Jesucristo, es una, santa, católica, apostólica, es infalible, es indefectible, constante, perpetua, fuerte más que los reales coronados de guerreros, poderosa más que todos los soberanos del mundo, irresistible más que todas las influencias humanas, prudente y entendida más que todos los ingenios y sabios que han producido los siglos, en suma, es divina, está de continuo asistida por el mismo Jesucristo, y piensa, habla y obra constantemente bajo la inspiración excelsa del Espíritu Santo.

A pesar de la evidente influencia de los modelos clásicos franceses, esta peroración, que Munguía pronunció en un tiempo en que la Iglesia mexicana estaba sufriendo severamente los ataques liberales —y a punto de sufrir aún más—, atestiguaba, por la simple fuerza de sus afirmaciones, el desconsuelo que sentía Munguía en su interior. Por un lado, su fe le enseñaba que la Iglesia sobreviviría a la persecución organizada por "esta bastarda civilización de nuestros tiempos", ya que tenía la capacidad de emerger renacida y revitalizada mientras los Estados ascendían y caían y las doctrinas cobraban auge y luego se hundían en el olvido; por otro, no obstante, lamentaba la destrucción que se cernía sobre México.55

Regresando a la condición de su país y de su pueblo, Munguía aseveró que todo el conflicto surgió del intento de remplazar los designios de Dios con simples proyectos humanos. "Cada uno quiso hacer a México a su gusto, buscando tipos fuera de aquí", ya fueran monarquía, república o dictadura. México, antes una nación religiosa, opulenta y de carácter dulce, que únicamente necesitó de la independencia para alcanzar la cima de la prosperidad y la grandeza, actuó como un hijo pródigo y, mediante disipación y violencia, destruyó su herencia. Tal como en el mundo antiguo, el racionalismo

socavó la religión de tal manera que la anarquía y la avaricia, la pasión y la tiranía, devastaron a la sociedad. El resultado era que la patria se encontraba en una condición deplorable: "Nace apenas; y ya la veis marchitarse como una bella flor; es joven, y sin embargo parece un cadáver: si no está ya en el sepulcro, es porque ha sido muy prolongada su agonía". Como Nínive cuando el profeta Jonás la visitó, México estaba de luto por su destrucción y ruina. El país sólo obtendría la salvación si regresaba a Dios y formaba una nueva alianza con Cristo. Como estaban las cosas, Munguía sólo podía lamentarse como otro Jeremías: "No veo más que guerra por todas partes, sangre corriendo a torrentes, luto, orfandad, miseria, lágrimas, desesperación, muerte".56

En lo que atañe a la Iglesia mexicana, las lamentaciones proféticas de Munguía estaban más que justificadas. Cuando Juárez entró a la ciudad de México, desterró a los obispos católicos que habían predicado tan vehementemente contra las medidas liberales de la Reforma. A partir de ahí, las personas en el poder destruyeron los grandes conventos de la capital, confiscaron su riqueza, vendieron sus pinturas y depositaron sus libros en colecciones nacionales. En enero de 1861 Munguía abandonó México y poco a poco se abrió paso en Roma, donde lo recibieron el papa Pío IX y Pelagio Antonio de la Labastida, el obispo exiliado de Puebla. Allí, en compañía de sus compatriotas obispos, participó en las ceremonias de canonización de Felipe de Jesús, el mártir mexicano de Nagasaki. En 1862 fue nombrado primer arzobispo de Michoacán, como parte de una reorganización de la Iglesia mexicana en la que se crearon seis nuevas diócesis y Guadalajara y Michoacán ascendieron al estatus de arzobispados. Cuando también en 1862 las tropas francesas enviadas por Napoleón III invadieron México y lograron colocar a Maximiliano de Habsburgo como emperador, Munguía regresó a su país, sólo para llevarse una profunda desilusión cuando el nuevo go-

bernante eligió a liberales moderados como sus ministros y ratificó la Ley Lerdo sobre la desamortización de las propiedades eclesiásticas. El fracaso del nuevo régimen en la negociación de un concordato con el papado significaba que la Iglesia no tendría oportunidad de recobrar su riqueza o influencia política. Munguía, un participante activo en las discusiones entre la Iglesia y el Estado, provocó el disgusto del emperador cuando se negó a regresar a Morelia, alegando mala salud y órdenes papales como motivo para permanecer en la ciudad de México. El 10 de junio de 1865, menos de dos años después de su regreso, embarcó una vez más hacia Roma. Unos meses antes los oculistas que consultó le diagnosticaron unánimemente que la disminución de su vista era irremediable, y que pronto la perdería por completo. Él mismo atribuyó su condición a que "he pasado la vida escribiendo y corrigiendo pruebas". Para cuando murió en Roma, el 14 de diciembre de 1868, ya estaba completamente ciego. Más tarde, en 1897, una vez exhumados sus restos, los trasladaron a la catedral de Morelia, donde fueron colocados junto a los del obispo Antonio de San Miguel, y frente a los de su antiguo patrón, el obispo Juan Gómez de Portugal.57

v

Cuando Agustín de Iturbide se proclamó a sí mismo emperador de México, cuatro obispos oficiaron su ceremonia de coronación. Rápidamente creó además la Orden de Guadalupe, por lo que en sus circulares oficiales era llamado "Primer Emperador Constitucional y Gran Maestre de la Orden Imperial de Guadalupe, Agustín por la Divina Providencia y por el Congreso de la Nación". En la primera reunión de la Orden de Guadalupe en diciembre de 1822, Manuel de la Bárcena, arcediano y gobernador de la diócesis de Michoacán, celebró el triunfo de la Independencia, afirmando que "el águila mexicana se apareció de nuevo triunfante en su nopal", y homenajeó a la Virgen del Tepeyac como la Madre

de la Unión, ya que México era "el país más católico del mundo". Concluyó diciendo que "la santa religión católica [...] es el alma de este Imperio: sí, la fe de Jesucristo es inseparable, es identificada con la nación Anahuacana y el que no sea cristiano apostólico, no es ciudadano nuestro, no es mexicano". No había nada particularmente imperial sobre estas opiniones, ya que los sacerdotes y abogados republicanos que se reunieron en Chilpancingo en 1813 para proclamar la independencia de la Nueva España, y que más tarde redactaron la Constitución de Apatzingán en 1814, se tomaron la molestia de declarar que "la calidad de ciudadano se pierde por crimen de herejía, apostasía y lesa nación".58 Esperaban con seguridad que se pudiera negociar un concordato con el papado.

Durante los más de 30 años de la república federal, prácticamente todos los acontecimientos oficiales significativos se celebraron dentro del perímetro de las catedrales o las iglesias importantes. Debemos recordar que las confraternidades y comunidades religiosas aún realizaban desfiles a través de las calles de la mayoría de las ciudades y demás poblaciones durante la Semana Santa o en el Corpus Christi. En 1829, cuando Vicente Guerrero capturó las banderas del ejército español que había invadido México, las depositó en el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en el Tepeyac. Y, de hecho, fue en la sala capitular del mismo santuario que se firmó el Tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848. Incluso los radicales que introdujeron la legislación reformista esperaban que la promulgación de la Constitución liberal se celebrara con campanadas y *Te Deum*. En 1857 el gobernador de la ciudad de México, Juan José Baz, acompañado del concejo municipal, llegó a la catedral para asistir a las ceremonias de Semana Santa. No obstante, estaba tan mortificado por la incapacidad de los canónigos para recibirlo con los honores apropiados en la puerta de la catedral, como había sido cos-

tumbre desde siempre, que partió enfurecido, sólo para regresar al poco tiempo con un cuerpo de infantería. El Domingo de Pascua encarceló al arzobispo, a su vicario general y a tres canónigos, y fue necesaria la intervención del gobernador del Estado de México, Mariano Riva Palacio, para asegurar su liberación. Unos meses antes, el arzobispo Garza le había advertido al presidente Comonfort que no sería bienvenido cuando expresó su deseo de asistir a la celebración del día de Nuestra Señora de Guadalupe en el Tepeyac.59

Más tarde, Justo Sierra elogió la estricta separación de la Iglesia y el Estado promulgada por las Leyes de Reforma en 1859 como el mayor logro del liberalismo mexicano. Era una medida que se había dictado en medio de una amarga guerra civil y constituía una respuesta al vehemente rechazo del clero a la Constitución liberal y otras leyes que afectaban a la Iglesia. Los anatemas y excomulgaciones que los obispos pronunciaron en sus cartas pastorales, las cuales se leían en todas las parroquias, claramente ayudaron a exacerbar la opinión de los devotos e indudablemente hicieron que muchos hombres se rebelaran contra el gobierno radical. Obviamente, los liberales no lograron apreciar el profundo sentimiento católico de México, y mucho menos anticiparon la intransigente resistencia de los obispos y el clero a su proyecto de secularización. Sin embargo, en su determinación por crear un Estado mexicano secular y poner fin al ciclo de las revueltas militares que habían acosado al país desde la Independencia, los liberales actuaron firme y sistemáticamente para aplastar a todos los elementos que desafiaban su poder. Si el clero hubiera colaborado con los radicales, es posible que hubieran llegado a un acuerdo en el que los clérigos se habrían reducido al nivel de funcionarios estatales mal pagados que dependieran del patronato político para ser designados. Por el contrario, lo que ocurrió fue que su negativa a adaptarse a los nuevos tiempos provocó que se desmorona-

ran muchas instituciones de larga tradición. No obstante, cuando finalizó el huracán político, los obispos y el clero parroquial descubrieron que eran libres de predicar el Evangelio y administrar los sacramentos sin que las autoridades estatales intervinieran. La Iglesia había perdido su privilegio judicial, su riqueza, su voz pública e influencia, y su presencia en las calles, pero aún mantenía la devoción de una porción grande e importante de la nación mexicana. De muchas maneras, la separación de la Iglesia y el Estado otorgaba al clero la independencia que había buscado, e indiscutiblemente aumentaba el poder que tenían los obispos sobre sus monjas y sacerdotes.

Si la Reforma provocó una guerra civil tan dura fue en parte porque ambos bandos del conflicto estaban preparados ideológicamente para la batalla desde mucho antes. Ambos bandos, liberales y conservadores, se armaron con ideas y consignas provenientes de Francia. Si los liberales nutrieron sus mentes con Rousseau y Voltaire, Constant y Quinet, el clero conservador leyó a Maistre, Bonald y Chateaubriand. Ninguno de los dos bandos conocía o apreciaba mucho la historia y la cultura hispánica. De los obispos, Munguía fue el más prolífico en cuanto a publicaciones, y de sus escritos puede obtenerse un resumen bastante completo del pensamiento católico. No obstante, es importante mencionar que Munguía fue un abogado canónico antes que un teólogo; que su teología política debía mucho a hombres legos como Maistre y Bonald, y que sus raíces más profundas se remontaban a los principios galicanos de Bossuet y Daguesseau. A pesar de su lealtad ultramontana, es evidente que Munguía añoraba un sistema en el que la Iglesia y el Estado actuaran todavía al unísono, como dos pilares que sostienen una Commonwealth católica. No obstante, adoptó la doctrina tradicional de los dos poderes, el Temporal y el Espiritual, y la llevó a una conclusión que habría sido inaceptable para cualquier

Estado digno de ese nombre. La noción de que los obispos debían tener el mismo estatus que los diplomáticos sólo reforzaba el prejuicio radical de que estos prelados eran los representantes de un poder extranjero. Además, tal como afirmó Manuel Doblado, las doctrinas de Munguía alentaban al clero de su diócesis a resistir toda regulación política de sus actividades. En última instancia, la combinación de una extenuante insistencia por obtener la independencia clerical con la incuestionable aceptación de la autoridad papal significó que la separación de la Iglesia y el Estado fuera inevitable. Y era inevitable no sólo porque los liberales deseaban expulsar al clero de la esfera pública, sino porque éste buscaba liberarse de toda intervención política en los asuntos eclesiásticos. Desde esa perspectiva, Munguía fue tan responsable por la separación de la Iglesia y el Estado en México como lo fueron Melchor Ocampo y Benito Juárez.

59 El incidente con Baz se relata en Lázaro de la Garza y Ballesteros, *Quinta carta pastoral,* José Mariano Lara, México, 1859, pp. 25-27; véase también Annick Lempérière, "¿Nación moderna o república barroca? México, 1823-1857", en François Xavier Guerra y Mónica Quijada (eds.), *Imaginar la nación,* LIT Verlag, Hamburgo / Münster, 1994 (Cuadernos de Historia Latinoamericana, 2), pp. 135-178.

52 Clemente de Jesús Munguía, *Sermón de Nuestra Señora de Guadalupe predicado en la insigne y nacional colegiata, el 12 de marzo de 1859,* M. Villanueva, México, 1864, pp. 8-13.

51 Ignacio Manuel Altamirano, *Obras completas,* vol. V, SEP, México, 1986-1992, pp. 116-118.

54 *Ibid.,* pp. 66-69, 72, 80-81.

53 *Ibid.,* pp. 47-61.

56 *Ibid.,* pp. 31-40, 60-65.

55 Clemente de Jesús Munguía, *Sermón que predicó en la insigne y nacional colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe, el 29 de agosto de 1860,* M. Villanueva, México, 1860, pp. 7-8, 11, 14-16, 21: la larga cita se encuentra en la p. 16.

58 Citado en David A. Brading, *Church and State in Bourbon Mexico: the Diocese of Michoacán 1749-1810,* Cambridge, 1994, p. 251 [*Una iglesia asediada: El obispado de Michoacán, 1749-1810,* trad. de Mónica Utrilla, FCE, México, 1994]; véase también Tena Ramírez, *Leyes fundamentales…, op. cit.,* pp. 29-32, 38.

57 Bravo Ugarte, *Munguía, op. cit.,* pp. 67-70, 78-83. Véase también Alcalá y Olimón, *Episcopado y gobierno…, op. cit.,* pp. 128-155; y Patricia Galeana de Valadés, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio,* UNAM, México, 1991, *passim.*

38 Munguía, *Defensa eclesiástica…, op. cit.,* vol. I, pp. 49-105.

37 Munguía, *Defensa eclesiástica…, op. cit.,* vol. I, pp. 22-24, 38-43; sobre los ecos lockeanos, p. 474. Sobre la aplicación de la Ley Lerdo, véase Jan Bazant, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875). Aspectos económicos y sociales de la Revolución liberal,* El Colegio de México, México, 1971, pp. xiii, 364.

40 Tena Ramírez, *Leyes fundamentales…, op. cit.,* pp. 607-610, 626.

39 *Ibid.,* vol. I, pp. 165-175.

32 Munguía, *Colección de las cartas…, op. cit.,* pp. 4-5.

31 *Ibid.*, vol. III, pp. 333-337, 350, 355, 360-362.

34 Más de la mitad de la *Defensa eclesiástica* consiste en notas; en su análisis yo combino texto y notas.

33 *Ibid.*, pp. 85-88.

36 Munguía, *Colección de las cartas..., op. cit.,* pp. 172-187; *Defensa eclesiástica..., op. cit.*, vol. I, pp. 3-17, 439-446.

35 Munguía, *Defensa eclesiástica..., op. cit.,* vol. I, pp. 431-435; *Colección de las cartas..., op. cit.,* pp. 432, 470, 481-483, 520, 538.

49 Bravo Ugarte, *Munguía, op. cit.,* pp. 66-68.

48 Alfonso Alcalá y Manuel Olimón (eds.), *Episcopado y gobierno en México: cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano 1859-1870*, Universidad Pontificia de México / Ediciones Paulinas, México, 1989, pp. 19-65.

50 Clemente de Jesús Munguía, *Dos cartas pastorales,* Andrade y Escalante, México, 1860, pp. 24, 49, 52-53, 71.

41 Munguía, *Defensa eclesiástica..., op. cit.,* vol. I, pp. 180-197, 223, 233; vol. II, pp. 551, 610-612. En sus notas, vol. I, p. 559, definió a la Constitución como "semi-atea, semi-deísta, y semi-cismática".

43 *Ibid.,* vol. II, pp. 2-3, 27, 32, 40-67, 84-86. Munguía proporciona el texto de la circular de Doblado con el fin de refutar esta acusación, citando principalmente su *Del derecho natural..., op. cit.*

42 *Ibid.*, vol. I, pp. 279-307, 332. Nótese que Doblado había invitado a Munguía a realizar una visita pastoral a Guanajuato, vol. II, pp. 4-13.

45 *Ibid.*, vol. I, pp. 342-373, 395-410; vol, II, pp. 102-104.

44 *Defensa eclesiástica..., op. cit.,* vol. II, pp. 94-98, 118-126.

47 Tena Ramírez, *Leyes fundamentales..., op. cit.*, pp. 634-667.

46 *Ibid.,* vol. I, pp. 534-540; vol. II, pp. 165-171, 176-178.

2 Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México, 1809-1967,* Porrúa, México, 1967, pp. 167-168, 183-184; véase también Michael P. Costeloe, *Church and State in Independent Mexico. A Study of the Patronage Debate 1821-1857,* Royal Historical Society, Londres, 1978, *passim.*

1 José Bravo Ugarte, *Munguía, obispo y arzobispo de Michoacán (1810-1868). Su vida y su obra,* Jus, México, 1967, pp. 51-55.

4 *Ibid.,* pp. 90, 265-285.

3 Clemente de Jesús Munguía, *Manifiesto que el lic. Clemente Munguía dirige a la nación mejicana,* Ignacio Arango, Morelia, 1851, pp. 18-25, 133-139.

6 Clemente de Jesús Munguía, *Sermón que en la solemnísima y religiosa función de gracias consagrada al Todo Poderoso por el regreso de N. S. P. Señor Pío IX a la ciudad de Roma predicó...,* Ignacio Arango, México, 1850, pp. 13, 17, 25, 73.

5 *Honras fúnebres del Illmo. Sr. d. Juan Cayetano Gómez de Portugal, dignísimo obispo de Michoacán, verificadas en esta santa iglesia catedral en los días 11 y 12 de Noviembre del año de 1851,* Ignacio Arango, Morelia, 1851, pp. 12-15, 21; a lo cual se añade *Oración fúnebre... predicada por licenciado Clemente Munguía,* Ignacio Arango, Morelia, 1851, pp. 72, 77, 86, 106.

8 Miguel Martínez, *Monseñor Munguía y sus escritos,* José Mariano Lara, México, 1870, pp. 67-69, 150-168, 206-228, 554-573. Es lamentable que Martínez no completara esta excelente biografía, la cual termina alrededor de 1841.

7 *Ibid.,* pp. 19-21, 27, 45, 73-77.

10 Los títulos de las obras de Munguía se ofrecen en Bravo Ugarte, *Munguía, op. cit., passim.* En la Biblioteca Británica existen tres series de *Obras diversas*, Ignacio Arango, Morelia, 1852-1853; s. e., México, 1852-1856, que comprenden los volúmenes 4, 5 y 6, respectivamente.

9 Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos,* 4ª ed., Porrúa, México, 1964, pp. 133-134.

16 Munguía, "Los principios de la Iglesia católica comparados con los de las escuelas racionalistas en sus relaciones con la enseñanza", en *Obras diversas, op. cit.,* primera serie, vol. I, Ignacio Arango, Morelia, 1852, p. 39.

15 Martínez, *Monseñor Munguía…, op. cit.,* pp. 364-378; Munguía, *Obras diversas, op. cit.,* última serie, vol. I, pp. 529-562.

18 Esta visión histórica prevalece en todas sus obras, pero está presente especialmente en su "Examen filosófico…", en *Obras diversas, op. cit.,* segunda serie, vol. I, pp. 321-527; véase también Martínez, *Monseñor Munguía…, op. cit.,* pp. 534-539.

17 Clemente de Jesús Munguía, *Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán desde fines de 1855 hasta principios de 1858,* vol. I, V. Segura, México, 1858, p. 515; sobre Maistre, véase Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity,* Murray, Londres, 1990, pp. 91-174 [*El fuste torcido de la humanidad,* trad. de José Manuel Álvarez Flórez, Península, Barcelona, 2019, pp. 127-208].

20 *Ibid.,* pp. 350, 482-483; véase también Clemente de Jesús Munguía, *Del derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones ó sea: curso elemental de derecho natural y de gentes, público, político, constitucional, y principios de legislación,* vol. I, Voz de la Religión, México, 1849, p. 284.

19 Munguía, "Examen filosófico…", en *Obras diversas, op. cit.,* p. 347.

12 Clemente de Jesús Munguía, "Disertación sobre la elocuencia religiosa", *Pláticas doctrinales y sermones precedidas de una disertación sobre la oratoria sagrada,* Ignacio Arango, Morelia, 1851, pp. xvi-xvii, xxvi, xxxi-xxxiii, xlvi-xlix.

11 Clemente de Jesús Munguía, "Disertación sobre el estado de la Lengua Castellana", en *Obras diversas,* última serie, vol. I, México, 1852, p. 28, y "Examen filosófico sobre las relaciones del orden natural y sobrenatural", en *Obras diversas,* segunda serie, vol. II, México, 1852, p. 495.

14 José Gómez Hermosilla, *Arte de hablar en prosa y verso,* D. P. Martínez López (ed.), Librería de la Vda. de C. Bouret, París, 1919, pp. 108-109, 182-183, 414-415, 466-477; Martínez, *Monseñor Munguía…, op. cit.,* pp. 542-543, confirma que Munguía utilizaba esta obra.

13 Martínez, *Monseñor Munguía…, op. cit.,* pp. 308-360; Munguía, *Obras diversas, op. cit.,* última serie, vol. I, pp. 101, 330.

27 Clemente de Jesús Munguía, *Colección de las cartas pastorales,* Tomás S. Gardida, México, 1855, p. 366.

26 Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* La Colombe, París, 1960, pp. 39-47.

29 Munguía, *Del derecho natural…, op. cit.,* vol. III, p. 290; *Defensa eclesiástica…, op. cit.,* vol. II, pp. 69-70.

28 Munguía, *Del derecho natural…, op. cit.,* vol. III, pp. 207-289; Munguía, *Defensa eclesiástica…, op. cit.,* vol. I, pp. 500-501; véase también Georges Frêche, *Un Chancelier Gallican,* Presses Universitaires de France, París, 1969, pp. 54-70; Chancelier D'Aguesseau, *Œuvres complètes,* vol. XV, Fantin, París, 1819, pp. 130, 156-162.

30 Munguía, *Del derecho natural…, op. cit.,* vol. III, pp. 311-327.

21 Munguía, *Del derecho natural…, op. cit.,* vol. I, p. 287.

23 Munguía, *Del derecho natural…, op. cit.,* vol. I, pp. vi-vii, xviii, xxxiii; vol. III, pp. 9, 12, 26-31.

22 Munguía, "Los principios de la Iglesia católica…", en *Obras diversas, op. cit.,* primera serie, p. 54; Munguía, *Del derecho natural…, op. cit.,* vol. I, p. 293; Munguía, "Examen filosófico…", en *Obras diversas, op. cit.,* p. 515.

25 *Ibid.*, p. 205; vol. III, pp. 197, 234, 240, 250-255.

24 *Ibid.*, vol. I, pp. lix, 189.

III. EL PATRIOTISMO LIBERAL Y LA REFORMA: IGNACIO RAMÍREZ E IGNACIO MANUEL ALTAMIRANO

I

La paradoja central del liberalismo mexicano consistió en que

los partidarios de una transformación masiva de las relaciones de propiedad se negaron a sancionar un poder Ejecutivo central dotado de suficiente poder ya fuera para poner en práctica esas metas o para resistir a la reacción que inevitablemente provocaron. Los liberales se negaron resueltamente a adoptar los medios apropiados para alcanzar los fines deseados.[1]

Los estadistas contemporáneos denunciaron la Constitución de 1857 como impracticable; en 1861 Benito Juárez se quejaba de que "no es posible gobernar en estas condiciones, nadie obedece, a nadie puedo obligar a obedecer".[2] En un estudio ulterior sobre ese periodo, Emilio Rabasa señalaba que en la práctica Juárez gobernó a México a despecho de la Constitución, consiguiendo del Congreso la concesión de "facultades extraordinarias" que le permitieron gobernar efectivamente como un dictador. Las obras recientes de Richard N. Sinkin y Laurens Ballard Perry han confirmado la exactitud del diagnóstico de Rabasa.[3] Durante la República Restaurada (1867-1872) Juárez utilizó hábilmente el prestigio y la lealtad que se había ganado gracias a su indómita resistencia a la Intervención francesa para crear una autocracia presidencial. Los ingresos públicos se utilizaron para reclutar y sostener una maquinaria política que logró imponer a los candidatos oficiales como diputados al Congreso, jefes políticos e incluso gobernadores de los estados. Todas las tentativas de desafiar al régimen mediante la rebelión armada fueron firmemente aplastadas por el ejército regular. Al mismo

tiempo, la oposición política seguía hallando expresión pública y a menudo violenta en la prensa.

Si los hechos más visibles de la situación están claros, en cambio se sabe bien poco del contexto ideológico en el que se creó y justificó la autocracia. ¿Cómo reaccionaron los liberales de la Reforma a ese manifiesto desafío a unos principios largamente acariciados? ¿Sufrieron sus principios durante ese periodo algún cambio marcado, o quedaron simplemente arrumbados, excluidos en lo sucesivo de toda influencia política? Tan sólo el hecho de plantear estas preguntas indica la extensión de nuestra ignorancia en cuanto a las diferentes corrientes de pensamiento político a mediados del siglo XIX en México, pues las mismas preguntas pueden dirigirse al papel de la ideología liberal durante la Reforma y la Intervención. ¿Por qué causa invitaban los partidarios de un individualismo posesivo y una economía de mercado a que los hombres sacrificaran sus vidas en la guerra civil? Obviamente, no bastaba apelar al principio del interés propio; se necesitaba otra clase de retórica pública. Se ha argumentado que los liberales estaban empeñados en la "edificación nacional" y que por consiguiente apelaron al nacionalismo para justificar su causa. No hace falta decir que se encontraban mexicanos de todas las confesiones políticas luchando contra la invasión francesa a pesar de la buena acogida que le dispensaron algunos conservadores y católicos. Pero una lectura cuidadosa de la retórica liberal revela que pocas veces o nunca apelaron al concepto de nación, salvo en su sentido constitucional, como ámbito y fuente de la soberanía. A los radicales les era ajeno el vocabulario del discurso nacionalista. En cambio, los liberales de la Reforma invitaban a sus conciudadanos a entregar sus vidas por "la patria", concepto que sólo nebulosamente podría corresponder al de país (o a la noción inglesa de *country*). La tesis de este trabajo es que los radicales más influyentes de este periodo, Ignacio Ra-

mírez e Ignacio Manuel Altamirano, transformaron el significado político de este término, redefiniendo la vieja patria criolla como una república federal, heredera no del Anáhuac o de la Nueva España, sino de la Revolución francesa y de la insurgencia de 1810. En efecto, el liberalismo posesivo de José María Luis Mora se acompañaba de un recurso al republicanismo clásico.

Para apreciar la importancia de esta innovación ideológica es recomendable recordar que J. G. A. Pocock ha trazado un claro contraste entre las doctrinas del liberalismo y del republicanismo clásico. Mientras el liberalismo concebía la sociedad como un concurso de individuos, empeñados cada uno de ellos en la persecución del interés propio, que constituía una confederación de propietarios ligados por una obligación contractual, el republicanismo clásico enseñaba en cambio que los hombres sólo encuentran su realización en la acción política emprendida como ciudadanos de una república libre.4 Se ha rastreado el origen de esta doctrina hasta el humanismo cívico de la Florencia del siglo xv y Maquiavelo, que afirmaba tan enérgicamente la primacía de la acción política sobre los demás valores humanos o cristianos. En la Francia del siglo xviii, Montesquieu observaba que, mientras las monarquías y los despotismos se gobiernan respectivamente por el honor y por el temor, las repúblicas en cambio están animadas por la virtud, concepto que conserva todavía gran parte del sentido de la *virtú* maquiavélica. De modo semejante, Rousseau argumenta que sólo como ciudadano de una república libre podría el hombre gozar de la libertad y de la igualdad y realizar sus posibilidades como ser social.5 Tanto Maquiavelo como Rousseau critican enérgicamente al cristianismo por sus preocupaciones trascendentes, que distraen a los hombres del compromiso en la persecución de la virtud cívica y la acción política. Así, mientras el liberalismo

posesivo adoptó la idea del Estado como vigilante, temeroso de que un gobierno central fuerte pudiera coartar el libre interés individual, el republicanismo clásico conminaba a los hombres a alcanzar la gloria por el sacrificio de sus vidas en nombre de su ciudad y su país.

En este trabajo me propongo *a)* demostrar el liberalismo perdurable de Ramírez y Altamirano; *b)* examinar su aplicación a México del republicanismo clásico; *c)* examinar el "nacionalismo" cultural de Altamirano. El acento se pone aquí decididamente sobre la interpretación de textos publicados; no se ha hecho ninguna tentativa de manejar fuentes manuscritas o tomadas de la prensa. La elección de estos dos radicales nos fue dictada por su preeminencia, su interés y su semejanza; un panorama más completo tendría que haber incluido a Francisco Zarco, Guillermo Prieto y Manuel Payno. Unos pocos detalles biográficos pueden ser de utilidad.

Ignacio Ramírez (1818-1879) era mestizo, nacido en San Miguel Allende y educado en Querétaro, donde, según afirma él mismo, sufrió la habitual secuencia: "la pasé con sarampión, viruelas, sustos, misa, escuela". Educado en el Colegio de San Gregorio de la ciudad de México, pronto pasó a la política y al periodismo, donde adquirió fama bajo el pseudónimo de *El Nigromante*. En la década de 1840 fundó el Instituto Literario de Toluca y enseñó en él durante algún tiempo. Su carrera política alcanzó su pináculo en 1861, cuando tuvo el cargo de ministro de Justicia e Instrucción Pública bajo el gobierno de Juárez. Más tarde disputó con el presidente, y bajo la República Restaurada llevó a cabo una violenta guerra periodística contra su anterior dirigente. Ramírez fue también juez de la Suprema Corte y finalmente, en 1879, formó parte del primer gabinete de Porfirio Díaz, una vez más como ministro de Justicia.6

Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893) era indio, nacido en Tixtla, pueblo natal de Vicente Guerrero. Asistió como becario al Instituto de Toluca y fue alumno de Ramírez, del que se convirtió en discípulo para el resto de su vida. Durante la Guerra de los Tres Años fue secretario de Juan Álvarez, el caudillo de Guerrero, y durante la Intervención francesa se alistó en el ejército, donde llegó a tener el rango de coronel. Más tarde fue fiscal y juez de la Suprema Corte, dio conferencias en diferentes instituciones y se dedicó al periodismo, tanto literario como político. Se unió a Ramírez tanto en su oposición a Juárez como en su apoyo a Díaz y recibió nombramientos oficiales en la década de 1880. En 1889 partió a Europa a desempeñar el cargo de cónsul en Barcelona y en París.7 A pesar de sus puntos de vista comunes en política, los dos hombres eran muy distintos en temperamento y estilo. Mientras Ramírez era un político influyente y un periodista acerbo, Altamirano tenía más de hombre de letras, muy dado a la nostalgia romántica, con considerables logros literarios en su crédito. Ambos simbolizaban la emergencia en México de una nueva clase de intelectuales que confiaban en su inteligencia y en la fluidez de su pluma para salir del anonimato, aunque rara vez de la pobreza. El hecho de que tuvieran, como Juárez, en todo o en parte, sangre india, acentúa aún más su carácter de "hombres nuevos", ya que el mundo literario y político seguía dominado principalmente por criollos.

II

El meollo del radicalismo en México era el aborrecimiento de la Iglesia católica, cuyo poder e influencia se consideraban como el principal obstáculo para el progreso social, económico y moral. Sin la destrucción de su autoridad pública sería imposible crear una sociedad moderna y secular dedicada a los principios de la Revolución francesa. Como ministro de Justicia e Instrucción Pública en el gabinete liberal de 1861,

Ignacio Ramírez se hizo pronto célebre por el celo con que aplicaba las Leyes de Reforma. Bajo su dirección, las órdenes religiosas, masculinas y femeninas, fueron expulsadas de sus claustros, y sus propiedades confiscadas. Varios de los grandes conventos fueron destruidos a fin de facilitar el desarrollo urbano y otros fueron incautados para uso público: antiguas iglesias servían ahora de bibliotecas. Sus pinturas, imágenes y tesoros quedaron dispersos o destruidos. Tan decidido estaba en efecto Ramírez a librar a México de todo rastro de las pasadas glorias, que cuando se enteró de que los obreros de la Casa de Moneda nacional se resistían a fundir las preciosas custodias y cálices, se apresuró a blandir él mismo un martillo para asestar los primeros golpes. Mientras muchos liberales eran deístas o criptocatólicos, Ramírez no ocultaba su ateísmo y su aversión a toda religión. Ya en 1836 había escandalizado a una peña literaria con la detonante declaración: "No hay Dios". Más tarde, como jefe político de Tlaxcala, intentó prohibir la procesión anual que se hacía en honor de Nuestra Señora de Ocotlán, imagen que se guardaba en el santuario principal de aquella ciudad, sólo para ser expulsado por un populacho y un clero indignados.8 Evidentemente, Ramírez inculcó su anticlericalismo al Instituto Literario de Toluca, puesto que su joven discípulo Ignacio Manuel Altamirano se ganó el sobrenombre de "el Marat de los liberales", debido a sus violentos discursos en el Congreso de 1861. En una ocasión, denunció apasionadamente las propuestas de una amnistía general para los conservadores, recientemente derrotados en la Guerra de los Tres Años, y lamentó abiertamente: "el gobierno desterró a los obispos, en vez de ahorcarlos, como lo merecían esos apóstoles de iniquidad". En años posteriores felicitó al gobernador de México por prohibir en Tacubaya las procesiones de Semana Santa, "este espectáculo que nada tenía de común con la religión cristiana y que desdecía de la cultura de nuestro siglo". A di-

ferencia de Ramírez, sin embargo, Altamirano apoyaba una forma purificada de religión y argumentaba efectivamente que "el partido liberal es el verdadero observador del Evangelio". El enemigo era la Iglesia católica, tal como estaba constituida entonces, no las enseñanzas de Cristo.9

En su visión de los problemas económicos de su país, los liberales eran partidarios de las doctrinas del *laissez-faire* del liberalismo clásico, insistiendo en el propio interés individual como motor principal del progreso material. Por su parte, Ramírez percibía agudamente las injusticias infligidas a las masas por los terratenientes e industriales y en una ocasión, efectivamente, fue acusado de incitar a los indios a la rebelión contra sus explotadores. Pero en general predicaba "el evangelio de [Adam] Smith" e insistía en "el principio de no intervención de la autoridad en la producción y el consumo". Afirmaba de hecho que el principal propósito de la independencia conseguida respecto de España era crear en México una economía de libre mercado. Se seguía de ello que condenase toda medida de protección arancelaria, alegando que si México había de superar su actual "barbarismo industrial" debía importar tantas mercancías manufacturadas como le fuera posible. Haciendo claramente eco al anterior ataque de los liberales contra el Banco de Avío y contra el proyecto de Lucas Alamán tendiente a la mecanización de la industria mexicana por medio de financiaciones y aranceles estatales, Ramírez denunció como una injuria a los intereses nacionales toda tentativa de introducir el proteccionismo, que sólo beneficiaría, según él, a unos 5 000 obreros y "doscientos especuladores". Al mismo tiempo, se interesaba bastante en los asuntos europeos como para darse cuenta de que el conflicto entre el capital y el trabajo era inevitable, punto de vista que le llevó a defender la formación de sindicatos y a proteger los intereses de los trabajadores. Sin embargo, hacía también advertencias sobre los peligros inherentes a cualquier avance

hacia el socialismo o el comunismo, alegando que la restricción de la libertad individual característica de sus posiciones resultaría en una servidumbre colectiva. Esos temores le llevaron a informar a su colega liberal Guillermo Prieto que "el derecho del trabajo no podía realizarse sino por medio del comunismo". De manera más positiva, su defensa de una economía abierta se expresaba en el apoyo que ofrecía como ministro a la construcción de ferrocarriles y al establecimiento de colonias agrícolas. Sin arredrarse ante la historia de Texas, favorecía la inmigración europea y pedía asentamientos franceses en Sonora y Sinaloa. De modo semejante, consideraba bienvenida la inversión extranjera y declaraba: "Todo capital, por el hecho de existir en México, debe considerarse como mexicano".10 Debe recordarse, naturalmente, que murió antes de que el país recibiese ninguna aportación importante de inversiones extranjeras.

En la esfera de la autoridad política, Ramírez seguía teniendo ante el Estado la habitual desconfianza liberal, pero así como sus predecesores habían insistido en el sistema federal de estados soberanos para contrarrestar el poder del gobierno central, él en cambio identificaba el municipio como el bastión principal de la libertad cívica. Para justificar esa preferencia, citaba la autoridad de Alexis de Tocqueville y el ejemplo de la Comuna de París de 1870. Una vez más hacía advertencias sobre el comunismo, insistiendo en que cada municipalidad debía expresar la unión política de los propietarios individuales, ya fuesen agricultores o artesanos. Una vez que la propiedad estuviera repartida entre el mayor número de ciudadanos, la sociedad debería ejercer el autogobierno por medio de instituciones locales. El ejemplo de los Estados Unidos era en este punto una poderosa lección de democracia, muy admirada por Ramírez. Fue en parte su oposición a toda forma de centralismo administrativo la que empujó a Ramírez a romper con Benito Juárez. Resumió sus

creencias en esta fórmula lapidaria: "el individuo es el soberano; el municipio es la nación".11

La educación pública era la panacea liberal para todos los males de su país, tanto sociales como cívicos. En cuanto ministro, Ramírez dispuso que los libros confiscados a los grandes conventos se depositaran en la ex iglesia de los hermanos agustinos para formar una biblioteca nacional en la ciudad de México. Pero los fondos estatales para la educación sólo llegaron con el régimen de Porfirio Díaz. Altamirano lamentaba la incapacidad de los estadistas mexicanos para tomar las medidas necesarias al establecimiento de escuelas primarias. Y sin embargo, sin un sistema de educación primaria obligatoria, ¿cómo podría rescatarse a las masas de las supersticiones que enseñaba la Iglesia o prepararlas para ejercer sus derechos democráticos? Sin tales medidas, los habitantes de la república seguirían profundamente divididos y toda esperanza de igualdad social seguiría siendo un engaño. En un pasaje que nos dice mucho sobre el México de aquella época, Altamirano declaraba: "Nosotros, obreros de progreso y de regeneración, hemos logrado después de largos años de propaganda y de lucha destruir todas las distinciones sociales que aquí, en una república, hacían irrisoria la igualdad ante la ley". Los hombres acaudalados y privilegiados de México habían perdido su anterior influencia tanto en la sociedad como en la política. Pero quedaba todavía la distinción importantísima entre "las clases que se educan y las que permanecen en la ignorancia". Mientras no se introdujese la educación universal, el país seguiría dividido entre una aristocracia de patricios e intelectuales y las masas, y el conocimiento, en lugar de la religión o el poder militar, sería fuente de privilegios.12

A juzgar por sus obras publicadas, los liberales no ponían en tela de juicio los efectos de la Ley Lerdo de 1856 sobre la

tenencia de la tierra de los indios. Su silencio es tanto más notable si consideramos que subsiguientemente tanto Wistano Luis Orozco como Andrés Molina Enríquez condenaron la abolición de la tenencia comunal y la distribución de tierras entre los campesinos como una medida que llevaría a la apropiación generalizada de las tierras de los pueblos por los mestizos y los terratenientes vecinos. A este respecto, la tarea de la Revolución consistía en invertir la obra de la Reforma.13 Parecería que Ramírez y Altamirano estaban cegados por su fe en el valor supremo de la propiedad individual y privada, persuadidos de que una vez que los campesinos indios se convirtieran en pequeños propietarios el juego del interés propio promovería el mejoramiento material. En todo caso, miraban la sobrevivencia de los pueblos indios como un obstáculo a la integración social de la población nativa, punto de vista que habían heredado de Mora. Por su parte, Ramírez afirmaba que, debido a su aislamiento y a la multiplicidad de sus lenguas, los indios no podían definirse como mexicanos, puesto que "esas razas conservan todavía su nacionalidad, protegida por la familia y la lengua". Por regla general, su vida pueblerina seguía su ritmo embotado más o menos inmune a las cuestiones de interés nacional. Los nativos se parecían más a hormigas industriosas que a ciudadanos de una república. ¿Hasta qué punto eran viables en México las instituciones liberales si las masas rurales seguían sumidas en la apatía política, ignorantes de todo lo que ocurría más allá de los confines de su localidad inmediata? Haciendo involuntariamente eco a los gobernadores y misioneros españoles del siglo XVI, Ramírez ponía en duda de plano la humanidad misma de los indios: "para contar con ellos como ciudadanos, tenemos necesidad de comenzar por hacerlos hombres [...] Tenemos instituciones republicanas y no tenemos ciudadanos porque ni siquiera tenemos hombres [...]". No hace falta aclarar que no era ninguna teoría de superiori-

dad o inferioridad étnica la que sostenía estas observaciones, sino más bien la convicción de que el ejercicio de la virtud y el talento humanos exigían una base de propiedad individual y de libre expresión en la vida política de la República.14

III

En lo que los radicales de la Reforma diferían marcadamente de sus predecesores liberales era en su nueva insistencia en la "patria". Para captar la originalidad de esa maniobra ideológica debe recordarse que ya en el siglo XVII ciertos intelectuales criollos tales como Carlos de Sigüenza y Góngora habían escrito para defender y exaltar su patria mexicana, fundada sobre las glorias de Tenochtitlan y protegida por Nuestra Señora de Guadalupe. Además, durante la insurgencia, fray Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante transformaron efectivamente el patriotismo criollo en un nacionalismo mexicano incipiente en el que Cuauhtémoc y Moctezuma figuraban junto a Hidalgo y Morelos como héroes nacionales que habían luchado por liberar a la nación mexicana del enemigo español. Después de la Independencia, Bustamante dedicó sus formidables aunque desiguales energías literarias a la celebración conjunta del Anáhuac y de la insurgencia, insistiendo en que era Hidalgo y no Iturbide quien debía ser aclamado como autor principal de la Independencia. Su defensa tuvo tanto éxito que el "grito de Dolores" empezó a conmemorarse en una celebración pública anual durante la cual los políticos tomaron la costumbre de explayarse sobre temas patrióticos. Nada de esto era del agrado de la primera generación de liberales mexicanos, puesto que tanto Lorenzo de Zavala como José María Luis Mora criticaron acerbamente la insurgencia por sus excesos populares y su vaguedad doctrinal, rechazando a Bustamante como a un entusiasta falto de inteligencia. ¿Qué hubiera podido merecer la simpatía de un liberal en un movimiento que

estuvo guiado por el clero provinciano y que marchaba a los gritos de "¡Viva Nuestra Señora de Guadalupe!" y de "¡Mueran los gachupines!"? Tampoco les impresionaban en absoluto las continuas loas de Bustamante al pasado indio, que en opinión de ellos tenía poco que alabar.15 Para cualquiera que esté familiarizado con esa insistencia antitética en el nacionalismo insurgente y en el liberalismo mexicano resulta sorprendente ver a Ramírez y a Altamirano definiendo el movimiento de 1810 como la fundación de la patria radical. Efectivamente, Ramírez alegaba que el pueblo mexicano no podía volver a la época de los aztecas, menos aún considerarse como español; en cambio: "nosotros venimos del pueblo de Dolores, descendemos de Hidalgo".16

La adopción que los radicales hicieron de la insurgencia como punto de nacimiento de su país no acarreó ninguna simpatía por los temas caros al patriotismo criollo. Aunque Ramírez se había educado en el Colegio de San Gregorio, institución fundada por los jesuitas para la nobleza india y administrada en sus tiempos por Juan Rodríguez Puebla, indigenista ferviente, mostró poco interés en el pasado indio. Es cierto que se burlaba de toda sugerencia de una influencia exterior sobre el desarrollo autóctono de la civilización nativa, y que compuso un incisivo juguete cómico sobre la supuesta misión de santo Tomás apóstol en Anáhuac. En realidad apoyaba el establecimiento de un instituto nacional para el estudio del náhuatl y de la cultura y la historia nativas, afirmando que "la sabiduría nacional debe fundarse sobre una base indígena". Pero todo esto quedaba más que compensado por su desdén radical a una sociedad dominada por la religión y el miedo, de cuya literatura sólo habrían sobrevivido residuos notables por su incoherencia y barbarie. ¿Qué lecciones podían aprenderse de unos textos que confesaban que "el primer emperador mexicano se consumió a su

esposa *[sic]* en la noche de bodas y ante el sol del día siguiente la convirtió en Diosa"?

En lo que hace al orden político, observaba: "todas estas clases, empero, no forman sino una jerarquía [...] el pueblo se compone de súbditos y de esclavos [...] el terror estremecía todo el cuerpo social". En una palabra, definía la confederación azteca como un despotismo oriental, opinión sostenida tanto por Alexander von Humboldt como por William Prescott.17 Era también el punto de vista que adoptaba Altamirano, que se refirió alguna vez a "los antiguos sultanes del Anáhuac y [...] sus odaliscas princesas". Pero fuera de un breve elogio de la valentía de Cuauhtémoc en defensa de la libertad mexicana, Altamirano se abstuvo de cualquier pronunciamiento sobre el carácter y los logros de sus antepasados paganos, y su silencio sobre la historia indígena es tan notable como su desinterés en los problemas de los indios contemporáneos.

No hace falta decir que Ramírez y Altamirano coincidían en el escarnecimiento de los 300 años de gobierno colonial, que consideraban como una edad oscura durante la cual el país se parecía a un vasto convento, aterrado por la Inquisición y explotado en beneficio de España. Ni su arte ni su literatura les parecían tener el menor valor y en realidad sería mejor destruirlos, no fuesen a corromper el gusto contemporáneo. Neoclásico en su manera de considerar las artes, Ramírez pidió la destrucción de los excelentes relieves barrocos que representaban a san Agustín y que adornaban la fachada de la Biblioteca Nacional, denunciando sus líneas torturadas como ejemplo bárbaro de "un arte frailesco". Del mismo modo, Altamirano condenó una exposición de pinturas sobre arte colonial por su "carácter de ascetismo triste y enervante", negando que se las pudiera considerar como mexicanas.18

En una vena similar, Ramírez rechazaba a sor Juana Inés de la Cruz como persona pía que no había conocido el amor y cuya poesía era comparable a las vaguedades de Manuel Carpio, poeta contemporáneo de vena religiosa, del que dice que "es también llorón, amante, piadoso, como Netzahualcóyotl y sor Juana", en una frase abarcadora que barría con siglos enteros de exaltación criolla. La sombra que había arrojado sobre México el régimen colonial era tan oscura que no se necesitaba menos que la figura de Alexander von Humboldt para alumbrar al país con la ciencia y la filosofía de la Ilustración. En un estilo tan mexicano como los nopales, Ramírez exclama: "El progreso necesitaba un Colón y ése fue Humboldt [...] el conquistador, el misionero de la filosofía".19

No nos sorprenderá, pues, observar que Ramírez escogió alabar a Hidalgo como un propulsor del progreso y de la ciencia que alentó activamente la industria local en su parroquia. Del mismo modo, Altamirano no sólo saludaba en el cura de Dolores al "Padre de la patria y libertador de México", sino que afirmaba también que sus decretos, que liberaban a todos los esclavos y abolían el tributo de los indios, habían elevado su estatura por encima a la vez de Washington y de Bolívar. En una breve reseña de la historia mexicana desde la Independencia, caracterizó la insurgencia como un movimiento popular en el que el pueblo mexicano se rebeló contra la explotación de las clases privilegiadas, compuestas por la "nobleza colonial, alto clero, propietarios territoriales, comerciantes ricos". Con el fracaso de la revuelta, esos mismos elementos privilegiados ayudaron a Iturbide a instrumentar su golpe de tal modo que pudieran mantener su estatuto amenazado y sus propiedades. Sólo con la Reforma pudieron los liberales, "el partido de la nación", disputarles el poder a la Iglesia y al ejército. A diferencia de Zavala y de Mora, Altamirano postulaba así una continuidad de propósi-

to subyacente entre los insurgentes y los liberales basada sobre una común consistencia popular. Lo que encontramos aquí es la emergencia en el nivel de los puntos de vista y acciones políticas de Vicente Guerrero y Juan Álvarez, insurgentes tempranos que, a diferencia de Nicolás Bravo y Carlos María de Bustamante, lucharon en coalición con radicales e ideólogos urbanos. Como oriundo de Tixtla y antiguo secretario de Álvarez, Altamirano expresaba la lealtad popular a la vez a la insurgencia y a la Reforma. Pero era Ramírez el que interpretaba el "grito de Dolores" como el otorgamiento al pueblo mexicano de un derecho natural que exigía la insurrección contra la tiranía y el gobierno extranjero. Si Hidalgo no logró dar forma a una constitución ni elaborar una doctrina política fue debido a que estaba inspirado y animado por la imagen de su patria liberada de la explotación colonial. Su decisión de llamar a las masas a la rebelión contra España constituía así un principio duradero de acción política. El ejemplo de Hidalgo resultó tanto más significativo cuando México se enfrentó a la invasión francesa y al imperio de Maximiliano, pues esos acontecimientos significaban con claridad que las metas del movimiento de 1810 estaban todavía por alcanzarse plenamente. La intensidad con que reaccionó Ramírez a la amenaza contra la independencia puede calibrarse por la observación que hizo en 1865, cuando huía hacia el norte del avance francés: "¡Mueran los gachupines! ¿Hay algún mexicano que no haya proferido en su vida esas palabras sacramentales?"20

Si la patria liberal se fundó durante la insurgencia, se inspiró en los ideales y en el ejemplo de la Revolución francesa. Tanto Ramírez como Altamirano rendían tributo a Francia, "la nodriza" de todos los políticos mexicanos en la esfera de las ideas. En particular, estaban influidos por Jules Michelet, Edgar Quinet y Victor Hugo, intelectuales que transmutaron el republicanismo clásico de la Revolución en nacionalismo

jacobino. Fue Michelet quien celebró *la patrie* como un dios inmortal, una escuela viva, una gran amistad, animada desde la Revolución por "el evangelio de la igualdad". Afirmaba que "la vasta legión de campesinos-soldados propietarios" de la Francia contemporánea ofrecía a la libertad un cimiento que les negaban otros países sometidos ya a la servidumbre impuesta por la industria moderna. Michelet y Quinet aplicaban a menudo un vocabulario religioso a los héroes y acontecimientos nacionales, tratando de crear una religión cívica, provista de su propio panteón de santos, su calendario de fiestas y sus edificios cívicos adornados de estatuas.

Pero el nacionalismo en este caso iba ataviado con galas neoclásicas en lugar de los habituales ropajes góticos, y *la patrie* no se definía apelando a la historia sino invocando los ideales radicales de la República y la Revolución. La distinción quedó claramente expresada por Victor Hugo cuando observó que los ingleses "están todavía encariñados con las ilusiones feudales. Creen en la herencia y la jerarquía [...] piensan todavía en sí mismos como una nación, no como un pueblo". En cambio, Francia había heredado la antorcha de la civilización de la antigua Grecia y de Italia, y sus ideales republicanos eran así expresión de una permanente *mission civilisatrice*.21

Hasta qué grado los radicales mexicanos adoptaron esa retórica es cosa que puede observarse claramente en los primeros discursos de Altamirano, en los que declaraba: "los apóstoles del culto de la patria, al contrario de los apóstoles de la religión, deben morir combatiendo". En una vena muy similar, se presentaba a sí mismo como "humilde apóstol del culto de la patria" y saludaba en Juárez al "gran sacerdote de la República [...] nuestro inmortal Presidente [...] el segundo padre de la Independencia mexicana". De hecho, defendió a Juárez de la crítica que se le hacía por no haber escrito nin-

gún libro, observando que Sócrates y Cristo eran venerados por su ejemplo vivo más que por cualquier libro. En discursos subsiguientes dirigidos a los escolares, Altamirano los exhortaba a servir a su país en la política y la literatura. Sin embargo, advertía a los niños que sin el patriotismo y el autosacrificio, la acción pública pierde su dignidad y su honor y se reduce a mero egoísmo y ambición. Si Ramírez era menos explícito, el sesgo de sus comentarios apunta en la misma dirección. Durante la Intervención francesa escribió que era más importante dar a los ciudadanos armas que ropas, invocando la imagen de la nación en guerra, en la que todos los ciudadanos son soldados en potencia. Además, su visita subsecuente a San Francisco lo dejó más deprimido que exaltado ante el espectáculo de tanta energía humana despilfarrada en la persecución del enriquecimiento, y sus ideales republicanos se sintieron ofendidos por aquel individualismo del *laissez-faire*.22

El republicanismo clásico que abrazaban Ramírez y Altamirano no se reconciliaba fácilmente con la autocracia presidencial introducida progresivamente por Juárez después de 1867. Ni uno ni otro aceptaron su retención de la presidencia en 1864 y desde entonces hicieron campaña en la prensa contra sus reelecciones sucesivas en 1868 y 1872. La violencia de sus denuncias brotaba en parte de su disgusto de la dictadura y en parte de su apoyo a la candidatura del general Porfirio Díaz. Habiendo sido elegido juez de la Suprema Corte, Ramírez encontró que el gobierno no podía o no quería pagar su salario porque el ingreso público quedaba absorbido por el ejército, o porque, según afirmaba él, se gastaba "en ganar votaciones, en comprar las urnas electorales, en imponer gobernadores a los Estados". Por lo menos la mitad de los diputados del Congreso eran gente impuesta, obligada a apoyar al gobierno en razón de sus puestos. El resultado era que "no existe en la república mexicana un gobierno legítimo",

puesto que Juárez utilizaba su dominio del Congreso para conseguir la suspensión de la Constitución, gobernando como dictador en virtud de sus "facultades extraordinarias". En un ataque mordaz, Ramírez escarneció a su anterior guía: "D. Benito, usted y todos ustedes reducen la política a intrigas electorales, a gastos secretos, a corrupción de diputados y a derramar sangre con frecuencia. Otra cosa desea y necesita la nación: caminos, puentes, colonias, libertad municipal". Tal como estaban las cosas, bajo el gobierno de Juárez habían perdido la vida en guerras civiles más mexicanos que durante toda la lucha contra los franceses y Maximiliano. Que esas acusaciones no brotaban meramente de un republicanismo angustiado quedó claro cuando Ramírez definió los tres partidos en que había quedado dividida la coalición liberal. Pues si condenó a los juaristas como poseedores de cargos y describió a los seguidores de Sebastián Lerdo de Tejada como hombres de caudales y de inteligencia, identificó a los partidarios de Porfirio Díaz como "el partido del pueblo".23 Desde la época de la alianza entre Valentín Gómez Farías y el general Antonio López de Santa Anna, los radicales habían mostrado siempre una fascinación ante los caudillos militares.

Aunque Altamirano siempre se mostró dispuesto a reconocer la grandeza de Juárez al oponer una indomable resistencia a los franceses, nunca sancionó la "ambición de poder" del presidente que lanzó al país a la rebelión y a la guerra civil. En su breve historia de México, escrita en 1883, pronunció un veredicto condenatorio en el cual, después de conceder que Juárez poseía una "voluntad de granito" que le permitía superar todos los reveses, condenaba su implacable persecución de sus enemigos personales. "Perdonaba al enemigo de sus ideas [...] y elevó a traidores a la patria con tal de que no hubiesen atacado su persona, y proscribió y persiguió tenazmente o mandó fusilar a liberales sin mancha, a patriotas esclarecidos, si habían tenido la desgracia de no

serle adictos personalmente o de ofenderlo de algún modo". En particular, criticaba a Juárez por mantener a los mismos ministros en el gabinete durante muchos años y por su "sistema de coalición", mediante el cual utilizaba al ejército y a los gobernadores de los estados para imponer candidatos oficiales en todos los niveles del gobierno. El ensayo terminaba con un mesurado panegírico de Porfirio Díaz y de su sucesor como presidente, Manuel González, que había logrado la reconciliación entre las diversas facciones de la "familia liberal". Además, sus éxitos políticos al gobernar a México sin provocar más revueltas armadas iban acompañados de la construcción de ferrocarriles y de una inversión extranjera que prometía abrir una nueva era de progreso y prosperidad.24 En la época en que escribió esas palabras, Altamirano era funcionario del nuevo régimen, empleado ya como diputado al Congreso, ya en el Ministerio de Fomento, de modo que su condenación a Juárez provenía en parte de su afiliación política.

El patriotismo liberal era la versión mexicana del republicanismo clásico. A diferencia de sus mentores franceses, sin embargo, los radicales no pudieron elaborar ninguna forma de nacionalismo jacobino. "El Dios de las naciones" puede que haya hablado por boca de Francia, como declaró Michelet, pero su palabra radical no le fue revelada a ningún profeta mexicano. Aparte de sus ideales y proyectos liberales universales, los liberales no tenían más que un gran mensaje para su pueblo: la necesidad absoluta de la independencia de todo gobierno extranjero. Al aseverar la prioridad de la acción política por encima de las preocupaciones privadas, incitaban a los mexicanos a servir a su patria y morir por ella. Su retórica estaba destinada a convertirse en el discurso corriente cada vez que la "familia liberal" se reunía en ceremonias cívicas para conmemorar sus victorias y honrar a sus héroes.

Habría que educar también a generaciones de escolares y sentar la base en el Paseo de la Reforma, imponente avenida bordeada de los bustos de los héroes liberales e interrumpida periódicamente por monumentos elevados en honor de Cuauhtémoc, Colón y, sobre todo, los héroes de la Independencia. El porfiriato fue tan heredero de la Reforma como lo es hoy el PRI de la Revolución. Si los radicales evitaban todo discurso específicamente nacionalista, era en parte porque el lenguaje del idealismo no estaba todavía disponible, y en parte porque los habitantes de la república mexicana no constituían todavía una nación. Casi invariablemente, la ideología nacionalista apela a las virtudes populares y los valores históricos para unir al país contra la dominación extranjera y los ideales cosmopolitas. Sin embargo, en el caso de México, por lo menos dos quintos de la población eran indios que, si hemos de creer a Ramírez, seguían formando nacionalidades separadas, dichosamente inconscientes de su identidad mexicana. Además, los valores y la cultura populares estaban todavía sujetos a la influencia de la Iglesia católica. En resumen, las masas tenían poco que ofrecer a cualquier tentativa radical que buscara "modernizar" su país. Es más adecuado considerar a la Reforma de esta manera: no como un ensayo de "construcción nacional" sino más bien como un ejercicio de "construcción del Estado". Además, si ese Estado se fundaba en la autocracia presidencial, el resultado era enteramente predecible para todo estudioso de la Revolución francesa. La Reforma encontró su Termidor y su Directorio en Juárez, y su Napoleón en Díaz. Por qué exactamente los radicales habrían de preferir al rey Cigüeña antes que al rey Tronco es cosa bastante misteriosa. Posiblemente el culto neoclásico a los héroes nacionales los predisponía a identificarse más estrechamente con un general popular que con un abogado impasible. El viaje que llevó a David desde *El juramento de los Horacios* hasta su retrato icónico de Na-

poleón no estaba tan alejado como podría imaginarse: dentro de la República yacían las semillas del Imperio.25

IV

Fue en la esfera de la cultura donde los radicales efectuaron una tentativa de acercamiento al nacionalismo. En los primeros años de la República Restaurada, Altamirano se aventuró a delinear para sí mismo un papel de promotor de la literatura nacional, organizando reuniones literarias a las que asistían escritores de diversos plumajes políticos. Fundó una revista de crítica y él mismo escribió ensayos y novelas para exponer su mensaje. El motivo de semejante promoción era obvio: "Aquí en México [...] todavía no nos hemos atrevido todos a dar el grito de Dolores en todas [las] materias". En literatura, la tradición española imponía todavía su autoridad, ahogando todo interés real en los temas nacionales. El contraste con la situación que prevalecía en otras partes del Nuevo Mundo era patente, ya que "la literatura en esos pueblos sudamericanos nació del patriotismo". ¿No había compuesto inmediatamente José Joaquín de Olmedo una oda patriótica para celebrar la victoria de Simón Bolívar en Junín, saludando al Libertador como "personificación de la libertad"? Más tarde, los discípulos de Andrés Bello consagraron sus talentos literarios a la descripción poética del magnífico paisaje de América; sus montañas, ríos y pampas fueron su tema de elección. Pero en México, aparte de las crónicas bien intencionadas pero indigestas de Carlos María de Bustamante, la historia de la insurgencia estaba todavía por escribirse. En realidad, el carácter y las hazañas de sus caudillos habían sido calumniados por Lucas Alamán, el archirreaccionario "de nefanda memoria". Además, las canciones y versos populares siguen reflejando "el carácter profundamente religioso del pueblo mexicano". Si en años recientes Guillermo Prieto había intentado llegar a un público popular con su poesía, se había limitado sin embargo a las clases "mestizas que hablan

castellano" y había esquivado "el mundo sombrío y melancólico de la raza indígena".26

En su ansia de promover a los jóvenes escritores, Altamirano transformó algunas veces a patitos feos en majestuosos cisnes, declarando que si Manuel Eduardo de Gorostiza no era superior a Shakespeare, era sin duda el igual de Molière. Pero las tempranas esperanzas pronto dejaron el lugar a la duda, a medida que se persuadía de que los autores contemporáneos de México eran meros "segundones", hombres de calidad inferior. El talento literario que pudiera surgir pronto quedaba desmoralizado por el desinterés público, ya que los hombres de Estado no tenían en cuenta a las artes en sus presupuestos y las clases educadas se interesaban poco en los libros que tratasen temas mexicanos. El resultado era que la profesión de las letras en México era "un potro de tormento", y que la mayoría de los autores arrastraba una existencia dominada por la pobreza como maestros de escuela de provincia y pequeños empleados antes de morir "en la miseria y en la tristeza". No es que Altamirano exagerara, pues en cierta ocasión confió a su diario que, aunque poseía abundantes premios y honores, carecía de los medios para saciar su hambre. El caso era tanto más trágico si se tenía en cuenta que México ofrecía tan espléndidos materiales tanto al novelista como al poeta, con una historia que era "un manantial de leyendas poéticas y magníficas". Al mismo tiempo advertía a los jóvenes poetas contra los romances caballerescos como posible tema en México, "donde no hay más ruinas que las de los teocallis o las pirámides de los aztecas [...] y donde no ha habido más cruzadas que contra los indios, ni más recuerdos caballerescos que la capacidad de los antiguos encomenderos". En cuanto a los temas religiosos, se había escrito ya demasiado y en todo caso "los contemplativos [...] eran casi locos". La radical aversión de Altamirano hacia la Nueva España quedaba de manifiesto en su desprecio por sor Juana

Inés de la Cruz "a quien es necesario dejar quietecita en el fondo de su sepulcro y entre el pergamino de sus libros", ya que había medrado en el nefando periodo "del culteranismo, y de la Inquisición y de la teología escolástica". En otro lugar se lamentaba de que la imaginación popular no se hubiera apoderado de la figura de la Malinche como de una Medea mexicana cuya memoria sería recordada para siempre.27

Los principios críticos que guiaban a Altamirano en sus juicios sobre las artes pueden observarse especialmente bien en sus comentarios sobre pintura. No sólo condenaba la producción de la Colonia como no mexicana, criticaba también el resurgimiento de la Academia de San Carlos, inaugurado por el pintor catalán Pelegrín Clavé, por su insistencia en los modelos y criterios europeos. De todos modos se alegraba de informar que después de 1867 había aparecido una nueva generación de pintores mexicanos, hombres ansiosos de pintar escenas de interés nacional. Tal era en efecto la ambición de José María Velasco, cuyos paisajes figuran entre los cuadros más estimados que haya producido México. Pero su descripción de la meseta central sólo despertó una tibia estimación en Altamirano, que recomendaba sus cuadros de dientes para afuera como "estimadísimos". Pues lo que el patriota liberal deseaba ver eran telas que tratasen de escenas y figuras históricas, preferencia que queda de manifiesto en su lamentación ante una exposición en la que no encontró "ni un solo héroe de la Independencia ni ningún mártir de la Reforma" entre los retratados. A modo de consuelo, insistía en las dos composiciones de Félix Parra que trataban respectivamente de la matanza llevada a cabo por Cortés en Cholula y de Bartolomé de las Casas, el gran defensor de los indios. "Esta sí era la pintura nacional" declaró; "Félix Parra es hoy, sin duda alguna, el primer pintor de México". Como cualquier victoriano, Altamirano quería que un cuadro contuviera un mensaje, aunque en este caso más patriótico que moral.28

Lo que Altamirano esperaba con más ansias, pero en vano, era la aparición de una novela épica que tratase de la experiencia nacional durante la insurgencia y la Reforma. La novela era la forma artística más importante del siglo XIX, tan moderna en su terreno como el ferrocarril o el telégrafo. ¿Dónde si no podría encontrarse un retrato convincente y realista de la historia y la política, del individuo y el amor, del paisaje y las ciudades, o de los modales y la sociedad, de los héroes y las guerras, todo ello comprendido dentro de las páginas de una sola obra, tan accesible al populacho alfabetizado como a la élite intelectual? Como siempre, el propósito de Altamirano era didáctico y patriótico. Comentando la habilidad con que la Iglesia inculcaba el dogma por medio de sermones e himnos dramáticos, identificaba la novela como el medio ideal para la propagación del sentimiento liberal y patriótico. Del mismo modo, su presentación de los modales podía contribuir a la educación popular. No hace falta decir que los modelos de esa "epopeya nacional" eran las obras de *sir* Walter Scott, Fenimore Cooper, Alexandre Dumas, Victor Hugo y el autor español Manuel González Fernández.29 En una palabra, si el rumbo de su receta literaria sugería el equivalente mexicano de *Guerra y Paz,* en lo que pensaba efectivamente era en *Waverly* y en *Los miserables.* Con todo, incluso en un nivel menor, sus expectativas no se vieron coronadas por la realización, puesto que, a pesar de que se escribía en aquella época en México gran número de novelas, tanto históricas como contemporáneas, pocas presentaban algún valor artístico duradero. El propio Altamirano compuso varias novelas, entre las cuales *El Zarco* fue la más ambiciosa, pero en su despliegue de héroes de piel morena y villanos de ojos azules, la obra es abiertamente didáctica y su elogio implícito de una justicia personal demasiado recargada. Escrita sobre medida, por decirlo así, *El Zarco* carece por completo de la ironía, la vitalidad, el aliento de *Los bandidos de Río*

Frío, de Manuel Payno, la única novela mexicana del siglo XIX que se acerca a un retrato adecuado y convincente de la tragicomedia de la vida y la política nacionales en la década anterior a la Reforma. Altamirano, por su parte, estaba demasiado dominado por la idea de que el propósito de la literatura era "crear un carácter nacional" para poder infundir a sus narraciones la labia satírica que anima a la gran obra de Payno.30

Altamirano merece ser recordado más como ensayista que como novelista, pues a principios de la década de 1880, o sea, cuando se acercaba a los 50 años, Altamirano aprovechó los ferrocarriles recién construidos para viajar y registrar sus impresiones. Al mismo tiempo, encontró también la suficiente confianza para recordar sus experiencias infantiles, describiéndose a sí mismo con cariño como un típico "alumno de municipalidad", lo cual "significa miseria, desabrigo, flacura, rústica timidez y fealdad caricaturesca". A causa de su relativa franqueza, esos ensayos ofrecen importantes indicios en cuanto a las contradicciones internas del radicalismo mexicano. Así, en una descripción de Texcoco en 1882, Altamirano confiesa su desilusión al encontrar una ciudad que era "híbrida por sus edificios, híbrida por sus habitantes, por sus costumbres, por su fisonomía", y que presentaba "el aspecto ordinario, monótono y triste que caracteriza a los pueblos mestizos del Estado de México". Ese carácter triste y empobrecido pronto se transformaría, esperaba Altamirano, con la llegada del ferrocarril, expresión de la nueva civilización del siglo XIX, gracias al cual se difundirían la prosperidad y el conocimiento, rescatando a la población de su anterior aislamiento. Lo que llama la atención en este ensayo es la palmaria falta de interés de Altamirano en las antiguas glorias de Texcoco, en la época en que Nezahualcóyotl reunía a su corte en aquella ciudad. Entre el pasado azteca y la población

contemporánea no había más nexos que entre la antigua Babilonia y los modernos campesinos iraquíes. En cambio, el monumento del pasado que captó la atención de Altamirano fue la iglesia franciscana, que le evocaba de inmediato una serie de reflexiones sobre el trabajo misionero de los frailes mendicantes en México. Confesaba que había estado leyendo los documentos y crónicas de los frailes, publicados por Joaquín García Icazbalceta, que revelaban con cuánta abnegación habían servido de ministros a los indios. En particular, le había impresionado el relato de Pedro de Gante, que había enseñado a los nativos las artes y oficios españoles. Sin duda, exclamaba, todos los mexicanos deberían "tributar gustosos el homenaje debido a la santa memoria" de los franciscanos.31 Tampoco fue ese súbito entusiasmo una reflexión pasajera, puesto que en un ensayo diferente sobre el santuario del Sacromonte de Amecameca, donde se veneraba una imagen de Cristo en una gruta utilizada antiguamente como ermita por Martín de Valencia, cabeza de la primera misión franciscana en México, Altamirano encomia la crónica de Jerónimo de Mendieta por su "estilo suave, pintoresco y dulce" y su "gracia infantil o inocente" y saluda después a los frailes mendicantes como a "los primeros amigos de los indios, los mensajeros de la ilustración, los héroes verdaderos de la civilización latinoamericana". Casi al mismo tiempo, aprovechó la ocasión de un discurso escolar para describir el colegio franciscano de la Santa Cruz de Tlatelolco como "ese primer santuario de civilización" en México. Todo esto estaba bien lejos del anticlericalismo de su juventud.32

La creciente brecha entre el radicalismo público de Altamirano y su nostalgia privada de la religión de su infancia en ningún sitio se revela más claramente que en "Semana Santa en mi pueblo", ensayo en el que evoca sus tempranas memorias de Tixtla, en la época en que todavía hablaba náhuatl. El resultado es un curioso trozo de escritura, lleno de encanto,

bañado de una nostalgia casi dolorosa, un retrato de la inocencia perdida. Mientras que los indios aparecían generalmente en la literatura mexicana de aquella época como payasos provincianos, alternativamente borrachos, embotados, idólatras e impasibles, en la reseña de Altamirano están pintados como fervientes católicos, cuyas vidas están centradas en la liturgia y las fiestas de la Iglesia. Describe la expedición de los niños a cortar palmas para la Semana Santa y la procesión del Jueves Santo en la que cada familia se echa a la calle cargando su propio crucifijo o imagen de Cristo, más de mil imágenes iluminadas por las antorchas que parpadean en la noche. Reflexiona que "la religión es la hada buena de la infancia" y confiesa que al escribir ese fragmento ha revivido algunas de las alegrías de sus primeros años. Puesto que Altamirano en otros lugares aplaudió públicamente la decisión del gobernador del Estado de México de prohibir las procesiones de Corpus Christi en los alrededores de la capital, está claro que no podía acercarse a la Iglesia o simpatizar con ella sino relegando sus virtudes a la infancia o al pasado. Curiosamente, fue en su novela corta *La navidad en las montañas* donde estuvo más cerca de resolver esta contradicción, pues presentaba allí una descripción atractiva de un sacerdote español, antiguo carmelita, que predicaba el sencillo evangelio de las buenas obras y la fraternidad, estableciendo una escuela para su parroquia y alentando la agricultura. Había abolido la recolección de todo pago por las misas y los sacramentos y había desnudado su iglesia de imágenes y altares laterales. Todo esto llevaba a la conclusión de que el verdadero cristianismo, distinguido de las prácticas y dogmas de la Iglesia contemporánea, estaba verdaderamente muy cerca de los ideales del liberalismo.33

Hasta qué grado su reconocimiento de la fuerza del sentimiento religioso en México disuadió a Altamirano de intentar fortalecer el patriotismo liberal mediante un llamado al

nacionalismo, es algo que puede observarse de la mejor manera en su ensayo sobre el culto de Nuestra Señora de Guadalupe, el único estudio sistemático salido de su pluma. Ofrece allí un panorama de la compleja bibliografía que rodeaba a la historia de la aparición de la Virgen María al indio Juan Diego en el Tepeyac. Pero así como García Icazbalceta habría de negar más tarde que la aparición contara con pruebas documentales, Altamirano, en cambio, se contenta con discutir la cuestión sin hacer polémica. Su propósito no era discutir el milagro, si es que lo hubo, sino más bien examinar su significación política. Ya en el siglo XVIII un "espíritu nacionalista" rodeaba al culto de Guadalupe que para entonces había asumido un "carácter patriótico". En efecto, durante la insurgencia la Virgen se convirtió en "símbolo de la nacionalidad", y Vicente Guerrero era tan devoto de la santa patrona de México que en 1829 depositó las banderas capturadas a los españoles en la basílica del Tepeyac. Más tarde, hasta la llegada al poder de Juárez, todos los gobernantes de México, incluyendo a Maximiliano, tributaron su respeto a la "deidad nacional". Tan honrada era la Virgen que los liberales eximieron al santuario de la aplicación de las Leyes de Reforma. Altamirano, sin embargo, no contento con valorar la significación histórica del culto, confesaba abiertamente que sólo cuando los mexicanos se agrupaban en la adoración de Nuestra Señora de Guadalupe se sentían iguales y unidos, independientemente de su raza o su clase: tal era la realidad viva, todo lo demás era cuestión de teoría y de derecho. "Es la igualdad ante la Virgen; es la idolatría nacional [...] y en último extremo, en los casos desesperados, el culto de la Virgen mexicana es el único vínculo que los une." Altamirano concluía que el día que no se venerase a Nuestra Señora de Guadalupe "la nacionalidad mexicana" habría desaparecido.34 Si tal era efectivamente el caso, ¿sobre qué base podía fundarse entonces una teoría del nacionalismo? Durante la insurgen-

cia, las doctrinas del patriotismo criollo habían servido como voz unificadora y bandera de las masas, tanto indias como mestizas, unidas como los hijos de la Madre de Dios. Toda una generación más tarde, el patriotismo liberal no había dibujado un culto con la fuerza suficiente para remplazar la influencia decreciente de la Virgen mexicana.

David R. Maciel, *Ignacio Ramírez, ideólogo del liberalismo social en México*, UNAM, México, 1980, *passim.*

Barón de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trad. de Thomas Nugent, Hafner Press, Nueva York, 1949, pp. 8, 27. Sobre Rousseau y *El contrato social, cf.* Judith N. Shklar, *Men and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, p. 212.

Ramírez, *Obras, op. cit.*, vol. I, pp. 190-191; vol. II, pp. 183, 192.

Wistano Luis Orozco, *Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos*, Imprenta de El Tiempo, México, 1959, vol. I, pp. 442-443, 658-659; vol. II, pp. 937-967, 1084; Andrés Molina Enríquez, *La Reforma y Juárez*, Tipografía de la viuda de Francisco Díaz de León, México, 1906, pp. 72-76.

Altamirano, *Discursos, op. cit.*, pp. 253-256.

Ibid., vol. II, pp. 226-246, 541-542.

Ignacio Ramírez, *Obras*, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1966, facsímil de la edición de 1889, vol. II, pp. 90-101; vol. III, pp. 126, 159-161.

Ignacio M. Altamirano, *Discursos*, Biblioteca de la Europa y la América, París, 1892, p. 35. Nótese que hay dos diferentes recopilaciones de los ensayos de Altamirano, ambas publicadas bajo el mismo título. Véase *Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México*, 2ª serie, Antigua Librería Robredo, México, 1949, p. 228.

Ignacio M. Altamirano, "Biografía de Ignacio Ramírez", en su libro *La literatura nacional*, vol. II, Porrúa, México, 1949, pp. 189-234. Sobre el incidente de la Casa de Moneda, véase Justo Sierra, *Obras completas, op. cit.*, t. XIII, p. 268.

Luis González Obregón *et al.*, *Homenaje a Ignacio M. Altamirano*, Imprenta Universitaria, México, 1935, pp. 3-19.

Emilio Rabasa, *La constitución y la dictadura*, 3ª ed., Porrúa, México, 1956, pp. 98-112; Richard N. Sinkin, *The Mexican Reform, 1855-1876. A Study in Liberal Nation-Building*, Institute of Latin American Studies, Austin, 1979, pp. 75-92; Laurens Ballard Perry, *Juárez and Díaz Machine Politics in Mexico*, Dekalb, Northern Illinois, 1978, *passim.*

Justo Sierra, *Obras completas*, 17 vols., UNAM, México, 1948-1996, vol. XIII, p. 274.

David A. Brading, *The Origins of Mexican Nationalism*, Centre of Latin American Studies, Cambridge, 1986, p. 75.

J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975, pp. 462-505.

Ignacio M. Altamirano, "Revista artística y monumental", en Caballero, *Primer almanaque, op. cit.*, pp. 90-107.

Catalina Sierra Casasús, "Altamirano íntimo", *Historia mexicana*, vol. I, 1951, pp. 96-103; Altamirano, *La literatura nacional, op. cit.*, vol. I, p. 10; vol. II, pp. 60-67, 126, 150; *Discursos, op. cit.*, p. 288.

Altamirano, *La literatura nacional, op. cit.*, vol. I, pp. 234-237, 262-265; vol. II, pp. 15, 144-145. Véase también Nicole Giron, "La idea de cultura nacional en el siglo XIX. Altamirano y Ramírez", en Héctor Aguilar Camín *et al.*, *En torno a la cultura nacional*, INAH, México, 1976, pp. 51-84.

Véase Robert L. Herbert, *David, Voltaire, Brutus, and the French Revolution*, Viking Press, Londres, 1972, *passim.*

Justo Sierra, *Obras completas, op. cit.*, t. IV, p. 230; t. IX, pp. 131, 165, 193-194, 388; t. XII, *passim.*

Altamirano, *Paisajes y leyendas, op. cit.*, pp. 56-57, 95, 119, 125, 128.

Altamirano, *Paisajes y leyendas, op. cit.,* pp. 9-19; *Clemencia y La navidad en las montañas,* Porrúa, México, 1966.

Altamirano, *Paisajes y leyendas,* Porrúa, México, 1974, pp. 4-7; *Discursos, op. cit.,* p. 364.

Sobre *Los bandidos de Río Frío,* véase D. A. Brading, *Prophecy and Myth in Mexican History,* Centre of Latin American Studies, Cambridge, 1984, pp. 55-58.

Altamirano, *La literatura nacional, op. cit.,* vol. I, pp. 12, 18-81.

Ibid., tomo I, pp. 221-222; tomo II, pp. 206-209.

Ramírez, *Obras, op. cit.,* vol. I, p. 136.

David A. Brading, *The Origins of Mexican Nationalism, op. cit.,* pp. 12-14, 48-54, 70-76, 81-97.

Altamirano, *Discursos, op. cit.,* pp. 351-352; "Revista histórica y política", *op. cit.,* pp. 60-63, 72-74.

Ramírez, *Obras, op. cit.,* vol. I, pp. 372, 411; vol. II, pp. 286-288, 355, 368, 392, 402, 495, 504.

Altamirano, *Discursos, op. cit.,* pp. 59, 94, 109, 135, 368-374, 388-390; Ramírez, *Obras, op. cit.,* vol. I, pp. 148, 368, 389.

Ibid., p. 156. Según Juan Sánchez Azcona, Altamirano adoraba a Victor Hugo como un "semidios": véase *Homenaje a Ignacio M. Altamirano,* p. 79. Raoul Girardet en *Le nationalisme francais 1871-1914,* Armand Colin, París, 1966, pp. 12-14, define esta ideología como una actitud que reúne "Le chauvinisme cocardier et le messianisme humanitaire". Véase Jules Michelet, *Le peuple,* Lucien Refort, París, 1946, pp. 45, 71, 239-248, 262-267; Victor Hugo, *Les miserables,* Penguin, Londres, 1980, vol. I, p. 316; vol. II, pp. 328-351.

Ignacio M. Altamirano, "Revista histórica y política", en Manuel Caballero, *Primer almanaque histórico, artístico y monumental de la República mexicana,* The Chas. M. Green Printing Co., Nueva York, 1883-1884, p. 5. Véase también su *Biografía de don Miguel Hidalgo y Costilla,* Imp. Taller Gráfico de la Nación, México, 1960, pp. 10-13. También, Ramírez, *Obras, op. cit.,* vol. I, pp. 180-183, 317.

Ramírez, *Obras, op. cit.,* vol. I, pp. 466-472.

Altamirano, *La literatura nacional, op. cit.,* vol. I, p. ii.

IV. VICENTE RIVA PALACIO Y EL NACIONALISMO MEXICANO

I

Al igual que las décadas de 1640 y 1760, la de 1880 constituyó un momento axial, un verdadero punto de inflexión en la historia de México, pues fue en esta década que las fuerzas económicas y los poderes políticos ya existentes adquirieron un ímpetu decisivo, y, por ende, dieron inicio a avances políticos y económicos que aceleraron la transformación del país a lo largo de una generación. En particular, predominaba la construcción ferroviaria, lo que facilitaba la exportación de productos minerales y agrícolas a los Estados Unidos. Es sorprendente notar que en las fiestas patrias de 1883, cuando una procesión civil de carros alegóricos desfiló sobre las calles de la ciudad de México durante la celebración patriótica del 16 de septiembre, la carroza dedicada a la industria y el progreso consistía en un modelo de locomotora que emergía de un túnel y formaba parte de una elaborada construcción coronada por una estatua femenina de madera que simbolizaba la paz y el progreso. Para 1889 se habían colocado más de 10 000 kilómetros de vías férreas, sin mencionar unos 30 000 kilómetros de hilos telegráficos. Fue precisamente durante estos años que Porfirio Díaz consolidó su forma republicana de despotismo ilustrado, un logro que alcanzó con la enorme ayuda de Manuel Romero Rubio, quien fungió como secretario de Gobernación de 1884 hasta su muerte en 1895. Esta relación se consolidó con el matrimonio del presidente con Carmen, la joven hija de Romero, en 1881.1

Aun así, en la década de 1880 también hubo un esfuerzo conjunto para transformar la manera en que se concebía la historia mexicana. En especial, tanto la civilización de Anáhuac como la fundación de la Iglesia mexicana en el siglo xvi se convirtieron en objetos de investigación académica. En cuanto al pasado inmediato, es decir, a los tumultuosos eventos de la reforma liberal y la Intervención francesa, la publicación de los cinco volúmenes infolio de *México a través de los siglos,* majestuosamente encuadernados y repletos de ilustraciones, demostraban la ambición de los líderes del Partido Liberal de representar su régimen como una herencia

residual de los siglos pasados y de retratarse a sí mismos como defensores del progreso económico y la modernidad política.

II

En 1863, mientras las tropas francesas arribaban a Veracruz y luego marchaban hacia la ciudad de México, los Poderes Supremos de la Nación huyeron hacia el norte y el 6 de junio llegaron a Dolores Hidalgo, donde el presidente Benito Juárez visitó la casa de Miguel Hidalgo y Costilla y recompensó a su viejo custodio, Pedro García, compañero de Hidalgo en todas sus campañas, con el rango honorífico de "general del ejército". El presidente también decretó que a partir de entonces se debía mantener un registro de los nombres de todos los que visitaran la casa. Él mismo, su familia, sus secretarios de gabinete y otros políticos y oficiales del ejército escribieron sus nombres en un simple cuaderno que sirvió como primer registro. El año siguiente, después de realizar el Grito de Dolores o Grito de Independencia desde el balcón de la casa de Hidalgo, Maximiliano de Habsburgo y algunos miembros de su entorno, tanto mexicanos como franceses, registraron sus nombres el 16 de septiembre, y el emperador ordenó que el libro se encuadernara adecuadamente. En los años subsecuentes, tanto imperialistas como republicanos visitaron la casa, la mayoría inspirados por una emoción patriótica, aunque otros, especialmente los franceses, lo hicieron por simple curiosidad. Pronto se volvió costumbre no sólo escribir el nombre, sino también dejar grabado un sentimiento apropiado. Cuando Anastasio Zerecero visitó la casa, recordó que en 1822 había expresado su apoyo a la república. Asimismo, cuando Manuel Ocio y Allende, sobrino de Ignacio Allende, entró a la casa en compañía de Miguel Miramón, mencionó que había servido al país como soldado durante 49 años, desde el 18 de febrero de 1817 hasta el 5 de febrero de 1867. Tan sólo cinco meses después, el 3 de julio de 1867, Pedro García escribió: "En este dichoso día pernoctó aquí el benemérito presidente C. Benito Juárez". Fue en 1875 cuando Ireneo Paz, un prominente aunque controvertido periodista liberal, publicó el *Álbum de Hidalgo,* en el que, tras una breve biografía de "esa gloriosa figura a quien debemos los mexicanos esta patria, porque Hidalgo fue quien inició

nuestra independencia", transcribió todas las firmas y comentarios existentes en el registro desde 1867 hasta el final de 1872. El resultado es un documento que abre una ventana sobre las emociones patrióticas que evocaban estas visitas a una casa que entonces se percibía y experimentaba como "un lugar sagrado", "cuna de nuestra independencia" y "santuario de la libertad".2 Nada es más sorprendente que la manera en que tantas personas en peregrinaje hacia este santuario nacional se dirigían abiertamente a Hidalgo, como si el espíritu del padre de su país aún morara en la casa donde antes había habitado en vida. Así, el 18 de julio de 1867 el coronel J. Hipólito Sierra se identificó como el comandante del pelotón de fusilamiento que había ejecutado a Maximiliano, Miramón y Mejía en Querétaro, y luego escribía: "Quedaste vengada, nuestra patria vindicada y para siempre asegurada la independencia".3 Del mismo modo, en un estilo más filosófico, el 20 de marzo de 1872 Manuel Delgado declaró:

Las revoluciones son los amores de los pueblos; de la sangre de los guerreros brotan las ideas luminosas a abastecer el porvenir inundando con su luz purísima las sinuosidades de sus antros [...] Tú, Hidalgo, [...] dejaste de ser hombre para convertirte en principio; fuiste la encarnación de una idea concebida por Dios: regaste con tu sangre el árbol de la libertad.

En un tono más simple, el 17 de octubre de 1867, Andrés Suárez invocó "el inmenso amor que ha llenado toda la vida a mi corazón, amor a la patria y amor a ti que eres mi padre [...] tú, padre adorado [...] nos diste libertad, patria y gloria". A veces, parecía que los visitantes habían escuchado a Hidalgo hablándoles, como cuando el 16 de septiembre de 1871 Cayetano Chávez anotó que el antiguo cura le decía: "Soy el Moisés del pueblo mexicano".4 Crispín Palomares registró unas frases similarmente ingeniosas y pretenciosas cuando el 2 de julio de 1867 relató que un día antes había presenciado al general Ramón Corona abrazando al viejo Pedro García, y luego añadió:

[...] con tal escena me parece escuchar las felicitaciones del mismo Hidalgo; me parece ver la sombra del héroe que sonríe mirando al joven general y a todos nosotros; esa sonrisa es nuestra

mejor recompensa; me parece percibir estas palabras que salen de sus labios: "Habéis cumplido con vuestro deber, mi sangre y la de mis hermanos no se derramó estérilmente bajo la gloriosa enseña que yo levanté mostrándola al pueblo desde esa ventana, y que en la segunda guerra de independencia ha enarbolado el inmortal C. Benito Juárez con mano heroica y vigorosa, habiendo venido a combatir por la libertad de México desde los confines de la República. Él ha completado mi obra: mi patria por fin es libre, y va a ser feliz y poderosa".5

Esta formidable escena es similar a las que evocó Carlos María de Bustamante en su extensamente leído *Cuadro histórico de la revolución de la América Mexicana* (1843-1846) cuando, por ejemplo, describió al ángel guardián de América incentivando a José María Morelos a enlistarse en la insurgencia.

Obviamente, no todos los comentarios de los visitantes fueron tan imaginativos. Cuando el general Mariano Escobedo entró a Dolores, sus oficiales se conformaron con registrarse como "los hijos de la frontera norte". Otra entrada condenaba al clero, que había acusado a Hidalgo de herejía y recibido a Maximiliano; mientras que la junta patriótica de Silao, que llegó el 27 de septiembre de 1870, reconoció a Cuauhtémoc e Hidalgo como héroes que habían dado sus vidas "por salvar la independencia y honra de Anáhuac". Pero también estaban presentes los recurrentes comentarios que identificaban a Hidalgo como el santo patrono de México. Así pues, el 26 de noviembre de 1872, José Procopio Herrera escribió: "Ministro de Jesucristo, qué bien imitaste a tu maestro. Él murió en la cruz por redimirnos, y tú en un cadalso por salvarnos". Del mismo modo, el 14 de julio de 1869, Luz Ruiz de Romo y otros miembros de su familia exclamaron: "¡Loor eterno y gloria nacional al inmortal Hidalgo! que como Jesucristo, se sacrificó por la libertad de México. Juro en esta casa sagrada defender todos los días de mi vida la independencia, aunque sea necesario derramar toda mi sangre".6 Los miembros del clero tampoco estaban exentos de esta devoción común, ya que, en septiembre de 1868, Juan N. Enríquez Orestes se identificó como "un sacerdote mexicano, leal a mi sagrada patria", y confesó estar profundamen-

te conmovido durante su primera visita a "este lugar sagrado, fuente purísima de nuestra amada independencia". Ofreció con "toda la efusión de mi corazón un voto solemne de reconocimiento al más santo de todos los sacerdotes mexicanos, el primero y más esclarecido de los héroes de nuestra independencia, al mártir y venerado cura de Dolores, D. Miguel Hidalgo y Costilla". A pesar del amargo conflicto entre la Iglesia y el Estado, en una época en la que muchos católicos aún preferían venerar a Iturbide en vez de a Hidalgo como el libertador de su nación, también persistía el culto católico de los líderes insurgentes iniciado por Carlos María de Bustamante.7

El registro conservado en la residencia de Dolores es un documento fascinante, dado que revela la intensidad del patriotismo mexicano y la manera en que éste se expresaba en el culto republicano de los libertadores y padres fundadores, un fenómeno presente en prácticamente todos los países de la América hispana. En México, no obstante, la elección de Hidalgo en lugar de Iturbide como padre fundador, un sacerdote en vez de un soldado, indicaba que esa devoción a su memoria estaba fuertemente influenciada por un culto católico precedente de santos patronos. Su casa en Dolores, por lo tanto, se convirtió en un santuario católico al que acudían los peregrinos para comulgar con el espíritu del padre fundador de su país. Estos visitantes no dudaban en rezarle a Hidalgo, ya fuera para pedirle que fortaleciera el amor por su país, o que les ayudara a defenderlo.

En un discurso civil que dio Ignacio Ramírez, el ex secretario de Justicia, el 16 de septiembre de 1861 en la Alameda de la ciudad de México, encontramos una feroz denuncia de tres siglos de opresión colonial en los que, alegaba, España creó el equivalente a un vasto convento, un sistema tedioso y estéril completamente desprovisto de "ciencia, comercio, industria y libertad [...]", y donde la Inquisición reprimía brutalmente todas las expresiones de disentimiento o pensamiento libre. A Miguel Hidalgo, un sacerdote cuyos intentos por potenciar la industria y la agricultura lo expusieron a la persecución, sólo le quedó levantar el estandarte de revuelta. Y fue gracias a su "Grito de Dolores", cuando Hidalgo pi-

dió a sus feligreses que se le unieran en rebelión, que de repente apareció en el horizonte histórico una nueva fuerza, con una repentina irrupción volcánica: el pueblo mexicano. Ramírez aseguraba que era el mismo pueblo que "en tiempo de los aztecas caminaba a la voz providencial de ¡adelante!", que, bajo el régimen colonial, permaneció callado, que después siguió a Hidalgo, y que ahora "emprende una larga peregrinación en busca de la libertad y del progreso". Pero en este punto Ramírez se detuvo para definir el origen histórico y el carácter de este "pueblo mexicano", una definición que fue eminentemente política:

¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? [...] Si nos encaprichamos en ser aztecas puros, terminaremos por el triunfo de una sola raza, para adornar con los cráneos de las otras el templo del Marte americano; si nos empeñamos en ser españoles, nos precipitaremos en el abismo de la reconquista; pero no, ¡jamás! Nosotros venimos del pueblo de Dolores, descendemos de Hidalgo, [...] por los símbolos de la emancipación, y como él luchando por la santa causa desapareceremos de sobre la tierra.8

México ya se encontraba de nuevo amenazado por una intervención extranjera, pero a la luz de ese peligro Ramírez sólo podía ofrecer a sus compatriotas "el desierto, el ejemplo de Hidalgo y las armas de la desesperación y del patriotismo". No obstante, la equiparación superficial de Hidalgo y Juárez suscitó un desacuerdo por parte de muchos liberales contemporáneos, que durante los años posteriores a la muerte del presidente indígena siguieron siendo amargamente críticos del papel que desempeñó en la República Restaurada. En su *Revista histórica y política* (1821-1882), publicada en 1883, Ignacio Manuel Altamirano alabó a Juárez como el líder mexicano que, durante la Intervención francesa, poseía el mayor "prestigio y autoridad", una posición que se había ganado mediante "su firmeza en sostener la dignidad nacional y por su constancia a pesar de los reveses sufridos". Sin embargo, por otra parte, observaba que, debido a su ubicación en el Paso del Norte y los estados fronterizos, tenía poco contacto o influencia sobre los generales patriotas, que "en oriente, en occidente y en el sur sostenían la causa de la República, se atenían a sus propios es-

fuerzos, hacían uso de sus propias facultades, y no [se] comunicaban con el presidente sino de tarde en tarde [...]". De hecho, aún más admirable que la constancia de Juárez era la incesante lealtad que le ofrecieron estos líderes durante el curso de la guerra. En ningún momento fue esto más evidente que cuando en noviembre de 1865 aceptaron la prórroga de su mandato, lo que Altamirano definió como un acto "revolucionario y anómalo" para el que no existía ninguna justificación constitucional, como sí existía una justificación política.

No obstante, fue la determinación de Juárez de retener la presidencia hasta su muerte en julio de 1872 lo que provocó las agudas críticas de Altamirano, ya que su gobierno se vio desafiado por toda una serie de rebeliones, a menudo conducidas por líderes patriotas, que habían ganado prominencia en su resistencia a la Intervención francesa. Si el régimen sobrevivió fue en gran medida gracias al secretario de Defensa, el general Ignacio Mejía, a quien Altamirano describió como "el alma del régimen", y, podemos agregar, también debido a la eficaz lealtad del general Sóstenes Rocha en el campo de batalla. Sin embargo, el costo de la guerra civil fue muy elevado, ya que muchos antiguos patriotas perdieron la vida. Todo esto llevó a Altamirano a concluir que, aunque Juárez ayudó a rescatar al país del imperio de Maximiliano y pudo haberse retirado luego con el prestigio de un Washington, en lugar de ello su "voluntad de granito" se manifestó al perseguir implacablemente a todos los políticos y soldados que se oponían a su reelección, con el resultado de que "perdonaba al enemigo de sus ideas [...] y elevó a traidores a la patria con tal de que no hubiesen atacado su persona, y proscribió y persiguió tenazmente o mandó fusilar a liberales sin mancha, a patriotas esclarecidos, si habían tenido la desgracia de no serle adictos personalmente o de ofenderlo de algún modo". En otras palabras, en la República Restaurada reinaba supremamente la *raison d'état.*

La severa evaluación que hizo Altamirano de la política de aquellos años fue corroborada por Ireneo Paz en *Algunas campañas,* el relato autobiográfico que describe aquel periodo de manera vívida y con vena periodística. Comenzó con sus experiencias de

1863 cuando, como secretario del gobernador de Colima, tuvo que tratar con Antonio Rojas, un bandido tristemente célebre, con el fin de ocupar la ciudad de Zapotlán, que las fuerzas imperialistas habían abandonado. Paz se horrorizaba al presenciar cómo los bandidos entraban a las casas para saquearlas. Al día siguiente de uno de estos ultrajes observó una columna de 3 000 combatientes que, poco a poco se las arreglaban para sobrevivir, acompañados por más del doble de prisioneros, en particular mujeres, y una gran cantidad de caballos. Al mismo tiempo, escuchaba frecuentes disparos de pistolas o mosquetes, cuyo motivo eran disputas entre soldados y oficiales por las mujeres y los equinos, que formaban parte principal del botín. En la ciudad de Sayula se repitieron subsecuentemente los mismos excesos: "[...] el comercio dio su dinero, las mujeres su honor y los pobres sus caballos".9 Paz permaneció en esta campaña infructífera desde diciembre de 1863 hasta abril de 1865, "sin haber conquistado más caudal que el de una pequeña dosis de experiencia". Posteriormente obtuvo amnistía y regresó a su hogar en Guadalajara.

Sin embargo, con el retiro de las fuerzas francesas en 1867, Paz ingresó una vez más a la política y al poco tiempo conoció a Ramón Corona, que había organizado un ejército en Sinaloa y luego se trasladó hacia el sur, a Colima y Jalisco. Paz descubrió que Corona había enlistado en su ejército a Simón Gutiérrez, un famoso bandido, aunque más disciplinado que Rojas. Además, el joven general le explicó que "los hombres son máquinas de que uno debe servirse mientras estén útiles: a la hora en que no se les pueda sacar ningún provecho, lo mejor es tirarlas". En cuanto a los oponentes, era necesario destruirlos. Paz fue enviado después a Sinaloa para que ayudara a organizar la elección del general Domingo Rubí como gobernador del estado. No obstante, al descubrir que se compraron los votos decidió apoyar al candidato de oposición, sólo para darse cuenta más tarde de que Juárez y Corona estaban decididos a asegurar la elección de Rubí. Debido a los esfuerzos que realizó en apoyo a esa causa, lo obligaron a huir a la ciudad de México, en donde al poco tiempo lo encarcelaron en la prisión

de Santiago Tlatelolco durante 11 meses, de septiembre de 1868 a agosto de 1869.10

En sus memorias, Paz declaró que para 1869 estaba claro que Juárez había instaurado un régimen basado en la fuerza armada y la corrupción, con el resultado de que "a los estados de la confederación mexicana se les hizo perder del todo su independencia, llegando a establecerse el centralismo más neto, aunque torpemente disimulado".11 Al mismo tiempo, se reprimían severamente todas las rebeliones y a sus líderes a menudo se les disparaba como si fuesen fugitivos. Fue en este momento cuando Paz, junto con dos amigos, optó por unirse a una revuelta liderada por el gobernador de Zacatecas, Trinidad García de la Cadena. Como él explicó: "Los tres éramos víctimas de la tiranía, los tres estábamos sedientos de gloria, de libertad y de venganza". Por ello, huyeron hacia el norte para unirse a los rebeldes, pero al llegar descubrieron que no había un plan claro de campaña, por lo que un ejército apresuradamente formado marchó de Zacatecas a Guadalajara sólo para ser rechazado y dar vueltas sin rumbo fijo hasta que fue derrotado. Paz huyó al norte, fue capturado, pero escapó y cruzó la frontera norteamericana, en donde pronto recibiría noticia de una amnistía general. Durante sus aventuras conoció a Jerónimo Treviño, el gobernador del estado de Nuevo León, quien declaró que la concentración del poder en la presidencia era necesaria ya que, debido al carácter mexicano, "no se puede concebir el poder entre nosotros sin algo de absolutismo, tanto porque el pueblo no está educado para otra cosa, como porque estamos acostumbrados los mexicanos a ser siervos humildes o caciques endemoniados".12

De vuelta en la ciudad de México, Paz reanudó la publicación de *El Padre Cobos,* una revista que había iniciado durante su último periodo en prisión. La revista se distinguía por las caricaturas humorísticas y a veces violentas de Juárez, incluyendo una en la que se representaba al presidente como Huitzilopochtli, el dios azteca de la guerra, devorando a sus enemigos. Para entonces, según explicaba Paz, Juárez gobernaba con poderes extraordinarios otorgados por el Congreso, por lo que la Constitución "no pasaba de ser un cuaderno impreso". Su gran defecto era "su ambición de

mando, del cual nunca quiso separarse, desprendiéndose sólo con la muerte de la silla presidencial, a la cual se había adherido como si ambos formaran una masa compacta". A esto se le agregaba "su falta absoluta de sentimientos humanitarios, que no le permitía considerar a sus semejantes como hermanos si no eran *juaristas*". Respecto a la política, había controlado la elección de los gobernadores y, mediante éstos, la composición de un Congreso que, a su vez, estaba dominado por sus propios agentes. Paz concluyó su acusación lamentando que, a pesar de que Juárez bien pudo haber sido igual a Bolívar y Washington, "se quedó más abajo de Hidalgo", y lamentó que llenara "las cárceles de enemigos políticos y [regara] los campos de cadáveres en nombre del principio de autoridad".13

La reelección de Juárez en 1871 hizo que Paz más tarde lamentara que "las instituciones liberales [murieran] desde entonces y hoy solamente [puedan] tener fe en ellas los que crean en una resurrección como la de Cristo". No obstante, al mismo tiempo participó en una revuelta abierta que apoyaba la candidatura de Porfirio Díaz a la presidencia. Una vez más se encontraba en Zacatecas con Trinidad García de la Cadena en una fuerza rebelde que el general Sóstenes Rocha dispersó con facilidad. En retrospectiva, confesó: "Nosotros no estábamos organizados, ni siquiera teníamos la menor idea de lo que íbamos a hacer después de habernos pronunciado". Tras unas semanas de incómoda huida, aceptó la amnistía que siguió a la inesperada muerte de Juárez.14 Más tarde, cuando en 1876 el general Porfirio Díaz se negó a aceptar la reelección del presidente Sebastián Lerdo de Tejada, Paz ayudó a redactar el Plan de Tuxtepec, pero decidió ya no poner su vida en peligro y dejar de participar en maniobras militares. Paz, durante toda su vida un simpatizante de Díaz, quien más tarde gobernaría a México en una secuencia ininterrumpida de 1884 a 1911, admitió que el presidente "acabó con el prestigio de las instituciones democráticas, dándonos una República de puro nombre. Así lo comprendieron los liberales, pero ninguno se atrevió a decírselo: unos por conveniencia; otros por el cariño que realmente le profesaban, y los más, por miedo".15

A pesar del atractivo brío con el que Paz relató sus experiencias políticas durante la República Restaurada, la impresión abrumadora que uno tiene al leer sus *Memorias* es la de que su generación de jóvenes liberales se distinguió por una auténtica irresponsabilidad sectarista. Por otro lado, lo que registró claramente fue el amargo desaliento que él y sus amigos experimentaron al encontrarse de frente con la creación de un Estado mexicano dotado del suficiente poder político y militar para imponerse a lo largo de todo el territorio de la república.

III

Vicente Riva Palacio (1832-1896) era el hijo de Mariano Riva Palacio (1803-1880), gobernador liberal del Estado de México en tres distintas ocasiones y miembro influyente del Ayuntamiento, el Consejo de Gobierno de la ciudad de México. Su madre fue Dolores de María Guerrero, única hija conocida del líder insurgente Vicente Guerrero (1783-1831), un hombre de origen humilde, un mestizo con "una fuerte mezcla de sangre negra". Al igual que Porfirio Díaz y otros distinguidos políticos mexicanos, Vicente se catalogaba como mestizo y, de hecho, elaboró una teoría sobre el nacionalismo mexicano que estaba basada en la mezcla histórica de razas distintiva de su país. Recibió su educación en el Colegio de San Gregorio, que había sido fundado por los jesuitas en el siglo XVII a fin de educar a la élite católica nativa. Así, fue uno de los estudiantes de Juan Rodríguez de Puebla, un célebre director de escuela conocido por aplicar una estricta disciplina. A los 17 años ingresó al Instituto Literario de Toluca, la capital del Estado de México, donde asistió a las clases de Ignacio Ramírez y conoció al joven Ignacio Manuel Altamirano; ambos llegarían a ser destacados políticos liberales. Obtuvo el título de licenciado en derecho. Al año siguiente, gracias a la influencia de su padre, se convirtió en regidor del Ayuntamiento de la capital. Ese mismo año, cuando tenía 24, se casó con Josefina Bros, hija de una familia de terratenientes. Como un joven liberal, Riva Palacio apoyaba la Reforma, esto es, la legislación introducida por el Partido Liberal entre 1855 y 1859, que separaba a la Iglesia del Estado, suprimía las órdenes religiosas de la Iglesia católica, expropiaba la propiedad clerical y

en adelante obligaba al clero a depender de las dádivas voluntarias de los fieles católicos. Durante el apogeo de la Guerra de los Tres Años (1858-1860) —cuando el gobierno liberal, liderado por Benito Juárez, estableció su base en la ciudad portuaria de Veracruz—, Riva Palacio se refugió en la hacienda de la familia, situada en el distrito de Chalco, justo al sur de la capital. Después de que las fuerzas liberales regresaron a la ciudad de México en 1861, Juárez le ordenó a Riva Palacio que confiscara el archivo de la Inquisición mexicana, que en ese entonces se encontraba albergado en la mansión del arzobispado, con el fin de demostrar al público la evidencia de sus actos crueles y opresores. Estos registros permanecerían en su poder hasta su muerte, y le brindaron el material para una serie de novelas sobre el periodo colonial.16

Aunque Riva Palacio no participó activamente en la guerra entre generales liberales y conservadores, cuando a finales de 1862 llegó la noticia de la toma de Veracruz por parte de los franceses y del posterior desembarco de unos 30 000 hombres, formó una guerrilla para combatir a los invasores. No hay espacio aquí para realizar una crónica de sus aventuras militares; sólo nos queda señalar que organizó y consolidó fuerzas de resistencia en el estado de Michoacán. Y en 1864, en reconocimiento a su liderazgo, el presidente Benito Juárez, que se había refugiado en la frontera con los Estados Unidos, lo nombró gobernador y general del ejército de aquel estado. En 1865 negoció con el comandante francés, el mariscal François Bazaine, un intercambio pacífico de prisioneros belgas. No obstante, a pesar de sus acciones y su prestigio local, en febrero de 1866 Juárez nombró a Nicolás Régules, un inmigrante español, comandante en jefe del ejército del centro, un nombramiento que hizo que Riva Palacio buscara refugio en el estado de Guerrero, donde se entretuvo componiendo una célebre canción acerca de la partida de la reina Carlota a Europa, titulada *Adiós, mamá Carlota*. En septiembre de ese año, la ineptitud del general Régules era tan palmaria que dos coroneles unieron fuerzas para aprisionarlo e invitaron a Riva Palacio a reasumir el mando de lo que para entonces era un ejército desmoralizado. En octubre Juárez lo restituyó, y en 1867, cuando las tropas francesas

comenzaban a retirarse, ocupó la ciudad de Toluca y luego se desplazó hacia el norte para participar en el asedio y final rendición de Maximiliano. A partir de entonces, regresó de inmediato a su vida de civil.17

En los años siguientes, Riva Palacio fue nombrado miembro de la Suprema Corte de Justicia, pero dedicó una buena parte de su tiempo libre a escribir y publicar una serie de narraciones, todas basadas en los documentos de la Inquisición que conservaba en su casa. En ese tiempo, gracias a la popularidad de las obras de sir Walter Scott y sus imitadores europeos, las novelas históricas estaban verdaderamente en boga ¿y qué mejor lugar para juntar material con miras a esos escritos que tal archivo? Sin embargo, también publicó *Calvario y Tabor*, que trataba de su experiencia de guerra en Michoacán. La última novela de esta serie de narraciones, *Memorias de un impostor,* publicada en 1872, narra la vida de un irlandés conocido en México como don Guillén de Lampart, quien pasó 17 años en una prisión de la Inquisición antes de que finalmente lo sentenciaran a ser quemado en la hoguera en 1659. Asimismo, Riva Palacio describe el horrífico caso de la familia Carbajal, conversos que fueron acusados de practicar rituales judíos mientras cumplían públicamente con la ceremonia católica. El problema con todas estas novelas era que Riva Palacio dictaba todo lo que escribía y, en consecuencia, aunque su prosa fluía libremente, su calidad artística era mediocre. Por añadidura, era demasiado evidente su tendencia anticlerical, que incluía la típica obsesión del siglo XIX con los jesuitas y sus intrigas implacables. Al igual que la mayoría de los mexicanos de esta época, su imaginación revelaba una fuerte influencia de la literatura francesa contemporánea.18

En un discurso que dio el 16 de septiembre de 1871 en la ciudad de México, Riva Palacio invocó el noble sentimiento del "amor a la patria" para posteriormente declarar que la humanidad contemporánea estaba dividida en dos grandes "elementos" que luchaban uno contra otro, a saber, el "principio del retroceso" y "el espíritu del progreso" y la civilización. Y, en particular, identificaba a la Iglesia católica y al clero como los enemigos de la Ilustración y la

democracia. Pese a lo encarnizado de esa pugna —así lo afirmaba —, ahora estaba clarísimo que el continente de América era "el lugar escogido por la libertad, por la república y por la democracia para plantar su imperio". Además, luego hizo referencia a un tema de suma importancia para él cuando declaró que "América era ese continente predestinado", donde una nueva raza de la humanidad había de formarse por la "amalgama de conquistadores y conquistados", esto es, mediante el matrimonio interracial o unión de españoles e indígenas. Antes los antiguos monarcas del país fueron grandes tiranos y la conquista española expuso a la población al horror de la Inquisición. Pero finalmente, en el siglo XIX, "esa trinidad de genios", Hidalgo, Morelos y Guerrero, triunfaron en alcanzar la independencia de su país y obtener la libertad republicana.19

En la introducción de su *Historia de la administración de don Sebastián Lerdo de Tejada* (1875), Riva Palacio observó que durante los años posteriores a la restauración de la república emergieron tres partidos políticos compuestos de simpatizantes de Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada y Porfirio Díaz, aunque fueron flanqueados por aquellos políticos que simplemente apoyaban a quienquiera que estuviera en el poder. No obstante, lo que causó discordia y rebelión fue la determinación de monopolizar las oficinas de gobierno que tenían los políticos y generales asentados con Juárez en Paso del Norte. Cuando los franceses abandonaron México en 1867, fue este grupo el que tomó el poder y relegó al olvido a todos los generales y soldados que lucharon contra los franceses. Y cuando Juárez murió en 1872, Sebastián Lerdo de Tejada se convirtió en presidente y, gracias a las habilidades militares del general Sóstenes Rocha, permaneció en el cargo hasta 1876, cuando Porfirio Díaz finalmente logró remplazarlo, haciendo uso de las fuerzas que lo habían seguido en la lucha contra los invasores franceses.20

Fue durante el primer periodo de Porfirio Díaz como presidente (1876-1880) que Vicente Riva Palacio ingresó al gobierno nacional, fungiendo como secretario de Fomento. En este cargo incentivó la construcción de vías férreas que unieran a la ciudad de México

con los Estados Unidos. Al inicio de su mandato se habían instalado únicamente 692 kilómetros de ferrocarril, mientras que para 1880 se completaron unos 6 000 kilómetros gracias a las inversiones estadunidenses. Durante su permanencia en el cargo, Riva Palacio le encargó a Miguel Noreña que diseñara y erigiera una estatua de bronce de Cuauhtémoc, el héroe azteca que desafió a los españoles, en el Paseo de la Reforma, una iniciativa que finalmente se completó en agosto de 1887.21 Del mismo modo, planeó la transferencia de dos famosos monumentos aztecas, el gran calendario denominado la Piedra del Sol y la monstruosa estatua de la Coatlicue, al Museo Nacional que más tarde se inauguraría dentro del Palacio Nacional, sobre la calle de Moneda, un proyecto finalizado en 1885. Otra gran iniciativa de su periodo tuvo lugar después de que terminó de trabajar para el gobierno, cuando aceptó la oferta de Santiago Ballescá, el representante de la editorial de su padre en Barcelona, para encargar a cinco autores la redacción de una historia general de México, en donde él mismo cubrió el periodo colonial. No obstante, Riva Palacio quedó mal con el presidente Manuel González (1880-1885) cuando criticó una iniciativa de gobierno que introdujo la acuñación de centavos, por lo que lo arrestaron y confinaron en una prisión ubicada en el antiguo monasterio franciscano de Santiago Tlatelolco, donde permaneció del 21 de diciembre de 1883 al 16 de septiembre de 1884. Sin embargo, le permitieron consultar sus libros y las fuentes documentales que necesitaba para escribir su historia de la Nueva España.22

Una visitante estadunidense proporcionó un testimonio de la extraordinaria posición social que ocupaba Riva Palacio durante la década de 1880. Para entonces, la hacienda de la familia en Chalco había sido vendida a la adinerada tía de su esposa, Guadalupe Bros. Además, después de la muerte de su padre en 1880, el general residía con su familia en una mansión que se ubicaba en la calle Mariscal número 2, al costado de la Alameda, el parque central de la capital. En su libro *Face to Face with the Mexicans,* Fanny Chambers Gooch, una turista estadunidense que durante la década de 1880 viajó por México a la par que aprendía español, proporcionó una invaluable descripción del estilo de vida domés-

tico que disfrutaba Riva Palacio. Al entrar a la mansión, que tenía unas 50 habitaciones, los invitados subían las escaleras que conducían a los recibidores, y en el camino pasaban por la imponente estatua de Vicente Guerrero, el héroe insurgente y abuelo del anfitrión. La señora Gooch fue una de las más de 100 personas invitadas a las celebraciones del cumpleaños de Guadalupe Bros, donde, entre varios espectáculos, escuchó tres obras de teatro cortas, "un melodrama, una tragedia y una comedia", actuadas por amigos de la familia. Gooch estimaba que el comedor medía 30 metros de largo y cuatro y medio de ancho.23

Hacia el final de su extenso libro, en el que describe sus viajes y proporciona un retrato vivido y, favorable de México, asistió a una "velada literaria" en la mansión de Riva Palacio durante la noche de Año Nuevo; en ella se encontró prácticamente con todos los destacados hombres de letras de México, incluyendo a Ignacio Altamirano, a quien describió como "un indígena puro", y al venerable Guillermo Prieto, a quien retrató como "el Robert Burns de la república", quien, como su contraparte escocesa, "canta las canciones del pueblo". Asimismo, conoció a José María Vigil, Ireneo Paz, Justo Sierra, Juan Mateos, Francisco Pimentel y Alfredo Chavero, y comentó que estos hombres "se reúnen en una hermandad común y entre todos ellos nuestro anfitrión es el más brillante y perspicaz".24

Cerca del final de su prolongada estancia en México, la señora Gooch fue invitada a cenar con Porfirio Díaz, cuyo segundo periodo presidencial había comenzado en diciembre de 1884, junto con su joven esposa Carmen Romero Rubio. Gooch notó que en México no había equivalente a las recepciones de la Casa Blanca y otras ceremonias similares. Para entonces Díaz tenía 55 años, mientras que su esposa sólo contaba con 24; sobre ésta, la invitada observó que "con su vestido está totalmente a la altura del estándar europeo". Gooch persuadió a su anfitrión para que le mostrara fotografías de él y su esposa, las cuales adornarían las páginas iniciales de su libro como litografías. Concluyó diciendo que Díaz "es un patriota en el sentido más puro, un estadista, un hombre honesto y en el continente occidental no existe un genio militar más

brillante". Y por ende, cabe añadir, permaneció en el mandato presidencial hasta 1911.25 La señora Gooch también encontró el tiempo para visitar la tumba de Juárez, ubicada en el cementerio nacional, y más tarde escribió: "No es posible discernir sombra alguna que empañe la memoria de Juárez y le reste valor a su gloria. Si jamás hubiera realizado otra acción que no fuera divorciar a la Iglesia del Estado, por siempre su nombre se quedaría embalsamado en el corazón de la gente".

Más adelante, en su libro hizo referencia a "la mano de hierro y el brío indómito de Juárez, ya que confiscó toda la riqueza de la Iglesia católica y por ende la purificó". Entre otras características del México de este tiempo, resaltó que al menos seis hombres públicos (generales y diplomáticos) estaban casados con mujeres estadunidenses, incluyendo el secretario de Relaciones Exteriores, Ignacio Mariscal. También relató que "una antigua iglesia franciscana le fue dada al obispo Riley", quien dirigía una iglesia episcopal recién establecida en la ciudad de México y ya había distribuido más de 100 000 biblias.26

IV

Fue en 1881 cuando el presidente Manuel González animó a Riva Palacio a planear un libro que describiera la invasión francesa, el establecimiento del imperio de Maximiliano y la victoria definitiva de México. Sin embargo, cuando Riva Palacio discutió el proyecto con Santiago Ballescá, el hijo de los editores españoles de Espasa y Compañía, los dos hombres acordaron que había llegado la hora de publicar una historia completa del país, dividida en cinco volúmenes infolio y titulada *México a través de los siglos*. No hay espacio para analizar aquí tal hazaña, pero basta con mencionar que el primer volumen trataba del México prehispánico, es decir, de Anáhuac, desde sus inicios hasta la conquista española, y que tenía ilustraciones en abundancia, especialmente de las pirámides y los templos mayas. El mismo Riva Palacio se dio a la tarea de describir los tres siglos del régimen español hasta 1800. Seguían tres volúmenes que cubrían desde 1810 hasta la caída del desafortunado imperio de Maximiliano. La calidad de la impresión, la dimensión de las hojas, con cada página dividida en dos

densas columnas de texto impreso, la profusión de ilustraciones, contribuyeron a crear una obra memorable. La impresión y el encuadernado de este gran trabajo se llevaron a cabo en Barcelona, ya que en ese entonces los editores e impresores mexicanos aún no habían alcanzado a sus homólogos europeos en la capacidad para emprender grandes proyectos.27

El frontispicio de *El virreinato* retrataba a un fraile franciscano bautizando a un recién nacido de una madre indígena y un conquistador español. En la introducción a este volumen, Riva Palacio argumentaba que mientras que en 1821 la Declaración de Independencia sostenía que "[l]a nación mexicana que por trescientos años no ha tenido voluntad propia, ni libre uso de la voz, sale hoy de la opresión en que ha vivido"; en realidad "la Nueva España no fue la vieja nación conquistada", sino un pueblo enteramente nuevo formado por la mezcla de españoles, indios y africanos. Fue gracias a este mestizaje que "las razas se fueron confundiendo, enlazándose las familias, identificándose los intereses, convirtiéndose en patria la tierra de los desheredados, formándose el alma nacional". Obviamente, este proceso era lento y a menudo difería según la provincia, pero para 1810 estaba claro que existía una "individualidad social y política" dotada de una virilidad robusta y determinada a lograr su emancipación.28

A pesar de este impactante prólogo, Riva Palacio luego tuvo que afrontar el problema que continúa atormentando la historia colonial de la América hispana, a saber, el de que, debido a la ausencia de un escenario político o incluso de vida pública, había muy pocos eventos destacados que describir. Además, si bien el siglo XVI había tenido el drama de la conquista y la grandiosa conversión de la población nativa tan celebrada en las crónicas mendicantes, posteriormente, fuera de un par de disturbios en la ciudad de México y unas cuantas incursiones de bucaneros e indígenas fronterizos, ningún acontecimiento notable ocurrió hasta 1767, cuando fueron expulsados todos los jesuitas de la colonia. Y luego, una vez más, todo permaneció tranquilo hasta la llegada de Alexander von Humboldt y la insurgencia de 1810. En efecto, Riva Palacio tenía pocos —por no decir ningunos— recursos a su dispo-

sición para escribir una historia narrativa del virreinato, y mucho menos para describir la lenta formación de una nueva nación. En consecuencia, existía casi una total disparidad entre su crónica de los hechos y su teoría de la nacionalidad, que ocupaba únicamente un capítulo y la conclusión general.

Antes de hablar de la narrativa de Riva Palacio, es útil considerar su ensayo incompleto e inédito sobre Hernán Cortés, en el que declara que la teoría sobre un gran hombre es un anacronismo, ya que las obras de Charles Darwin, Herbert Spencer y Walter Bagehot demostraban que las hazañas de los grandes hombres estaban determinadas por una lenta pero irresistible acumulación de fuerzas sociales y políticas. Escribió:

La lucha es la condición ineludible del orden en el universo, de la vida de los organismos, del progreso en las naciones, y del bienestar en los individuos. La guerra está por todas partes; la fuerza se manifiesta sin más obstáculo que la fuerza misma, desde los portentosos movimientos de la mecánica hasta las maravillosas atracciones de las moléculas.

No obstante, según declaraba, en el siglo XIX el derecho internacional estaba sujeto a los intereses de los grandes poderes, dado que los Estados Unidos habían utilizado su superioridad militar para anexar la mitad del territorio que antiguamente pertenecía a México, Gran Bretaña había ocupado la mayor parte de la India y Alemania recientemente se había apoderado de Alsacia y Lorena.29

Volviendo al siglo XVI, Riva Palacio declaró que fue "el más glorioso y más fecundo en grandes acontecimientos que registra la historia", y esto era así sobre todo en México, donde la conquista española desbarató brutalmente una próspera civilización nativa. Al cubrir este periodo recurrió a los cronistas mendicantes, especialmente a Motolinía y Mendieta, y a la invaluable vida de Zumárraga escrita por Joaquín García Icazbalceta. Y aunque le parecía que la obsesión de los mendicantes con el demonio era antipática, afirmó que eran instrumentos involuntarios de "una gran evolución social", e insistió osadamente: "a pesar de que aun pueda te-

nerse por una paradoja, el historiador debe decir que el descubrimiento del Nuevo Mundo era una necesidad de la ciencia; su ocupación, un derecho de la humanidad, y la conversión de sus habitantes al cristianismo una exigencia ineludible de la civilización y del progreso".

Gracias a la conquista, a pesar de que se trató de "un verdadero cataclismo", América se unió a Europa y por lo tanto fue capaz de obtener "el estado de cultura, de libertad y de civilización en que hoy se encuentra". Dando por hecho esta "necesidad", era inútil atacar o defender a los misioneros, a quienes incluso describía como "los precursores de la libertad y los atrevidos apóstoles del progreso".30

Como era de esperarse, Riva Palacio se esforzó con creces por alabar a Bartolomé de las Casas, cuya defensa de los derechos del indio —explicada especialmente en su *De unico vocationis modo*— sugería doctrinas que, sostenía, anticipaban ideales ya aceptados, por lo que "ahora nos parece noble, ilustrada, heroica y conforme a los sagrados derechos plenamente reconocidos de la independencia y autonomía de las naciones". Llegó a la conclusión de que debería reconocerse a Las Casas como "padre de los americanos" y como "apóstol de las Indias". Del mismo modo, elogió al arzobispo Zumárraga por ser un gran hombre que había llevado la imprenta a México y por ser el responsable de fundar el Colegio de Santa Cruz Tlatelolco.31 Así y todo, citó a Motolinía hablando de las nueve plagas que redujeron salvajemente a la población indígena de México, entre ellas la pesada incidencia del trabajo forzado y el tributo. Donde Riva Palacio se desvió de este relato relativamente benevolente sobre la colonización española fue en las páginas dedicadas a la Inquisición, un tema sobre el cual tenía una gran cantidad de información, dado que había "liberado" el archivo de la Santa Inquisición y lo conservaba en su casa. En esta fuente basó su descripción de la persecución sistemática de la familia Carbajal de conversos que se habían instalado en Nuevo León, donde fueron arrestados por "la ley de Moysen"; casi todos los miembros de esta desafortunada familia tuvieron una muerte temprana. Asimismo, ofreció una descripción detallada de un auto

de fe realizado en la ciudad de México. Más adelante explicó la importancia de esta institución mencionando que "el secreto era el alma, el resorte, el nervio poderoso de la Inquisición".32

Una vez que Riva Palacio se alejó de las controversias del siglo XVI y de la ayuda proporcionada por la documentación que imprimió Joaquín García Icazbalceta, tendió a depender de los informes virreinales que formaban la médula de *Los gobernantes de México* (1873), de Manuel Rivera Cambas. Su prosa sólo estuvo a la altura cuando llegó a describir la expulsión de los jesuitas en 1767, ya que, tras señalar que su disciplina y unión los convertían en enemigos de todos los gobiernos, exclamó: "Poderosos por sus incalculables riquezas, invencibles por la ciencia, terribles y peligrosos por su sabia organización, los jesuitas eran al mediar el siglo XVIII la más terrible institución de la tierra". Riva Palacio concluyó su estudio virando la atención hacia la floreciente condición de la Nueva España de finales del siglo XVIII, y enlistó los nombres de los criollos letrados que por su eminencia fueron la gloria de aquella época.33

Aparte de proporcionar una narrativa de los acontecimientos enfocándose principalmente en los siglos XVI y XVII, Riva Palacio agregó un capítulo titulado "Estado de la colonia al terminar el siglo XVI. Razas y castas", en el que ofrecía un análisis que revelaba su compromiso con nuevas teorías sociales y biológicas. De entrada, observaba que "para estudiar la formación de una nacionalidad, preciso es recurrir a los fríos y descarnados axiomas de la filosofía zoológica y a las doctrinas de la joven pero robusta ciencia de la antropología".34 Además, más adelante insistió en que "el periodo científico en que se encuentra hoy la humanidad ha dado un nuevo giro al estudio y a los escritos de la historia". Ya no podía restringirse ésta a la "narración de los acontecimientos", sino que tenía que examinar la evolución social, la influencia de la herencia y ver a las sociedades del pasado como organismos naturales sujetos a "la historia filosófica de las razas y de los pueblos".35

No obstante, antes de que Riva Palacio enunciara su doctrina darwiniana sobre la nacionalidad mexicana, enfrentó el desafío

que presentaba una conferencia recién publicada de Ernest Renan, *¿Qué es una nación?* (1882), un texto que aún figura en las discusiones actuales sobre el nacionalismo. En esa obra, Renan argumentaba que la individualidad de las naciones no podía explicarse mediante factores como raza, lengua, religión y geografía, dado que siempre podían encontrarse excepciones al funcionamiento de estas características. Así, era mejor definir una nación como "un alma, un principio espiritual [...] una conciencia moral" que estaba unida por "la posesión en común de un rico legado de recuerdos" y animada por "el consentimiento dado en la actualidad, el deseo de vivir sintiéndose parte de una comunidad, el anhelo claramente expresado de preservar digna e íntegramente el legado indiviso que se ha recibido". A esto, Renan agregó que "un pasado heroico, los grandes hombres, la gloria (la verdadera, por supuesto), he aquí el capital social sobre el que se asienta la idea nacional", y concluyó que "una nación es una gran solidaridad"; su existencia se ratifica mediante un "plebiscito cotidiano". Con respecto a estas proposiciones Riva Palacio mostró una conformidad restringida: si bien aceptó que ningún factor aislado podía explicar el surgimiento de una nación, "ni siquiera la raza", posteriormente agregó: "Pero tampoco basta tener en común una herencia de recuerdos, de glorias o de sufrimientos nacionales, como quiere ese pensador, para formar el alma de una nación". De hecho, era necesario invocar todos los factores que Renan pasó por alto, "porque las naciones, como los individuos, deben tener un espíritu, un alma nacional, pero también un cuerpo, un organismo material igualmente nacional". Así, Riva Palacio rechazaba cualquier definición cultural o voluntarista y enfatizaba las bases sociales y biológicas de una nacionalidad. Además, argumentaba que si un país estaba habitado por distintas razas era imposible concebir "el alma nacional" y, menos aún, formar "una gran personalidad moral". Como lo demostraba el ejemplo de las razas latina y anglosajona, cada raza tenía una manera distinta de ver al ser humano y a las cosas, y en los países donde se combinaban únicamente existían confederaciones en lugar de nacionalidades.36

Como lo demostró en su ensayo sobre Hernán Cortés, Riva Palacio sucumbió ante Darwin y su teoría del "progreso de los organismos por la selección natural". No obstante, además de *El origen de las especies* (1859) de Darwin, también consultó *El origen del hombre* (1871), ambos en su traducción al francés, donde el gran naturalista discutía la formación de las razas humanas, definiéndolas como "variedades" de la misma especie en vez de especies distintas. En particular, Darwin argumentaba que podían emerger nuevas razas mediante "el cruzamiento de distintas razas", un proceso en el que primero se producían mezclas altamente heterogéneas que poco a poco se consolidaban hasta formar un tipo relativamente homogéneo y superaban "toda tendencia a la reversión"; el ejemplo clásico de este proceso se encontraba en la India, donde los invasores arios se mezclaron con las tribus indígenas.37

Para demostrar cómo la raza y la nacionalidad mexicanas emergieron durante los tres siglos de dominio español, Riva Palacio citó el *Cuadro de castas*, un género de pinturas del siglo XVIII que consistía en secuencias de escenas que representaban a parejas de diversas etnias y su descendencia mestiza. Ni el propósito ni la veracidad de estas pinturas se habían establecido por completo. En esencia, rastreaban los resultados de los matrimonios interraciales entre individuos españoles, negros e indios a lo largo de dos o tres generaciones y revelaban que, mientras que durante dos generaciones los ancestros indígenas podían ocultarse, el estigma del parentesco negro nunca podía desaparecer. La diferencia se ilustra mejor con una simple tabla.

español + india	= mestiza
español + mestiza	= castiza
español + castiza	= español

español + negra	= mulata
español + mulata	= morisca
español + morisca	= albina
español + albina	= torna atrás

La perversa lógica de estas pinturas demostraba así que el matrimonio de un español con una mujer que tuviera un abuelo indígena producía descendencia que contaría como española y, de hecho, tal niño es descrito en un cuadro como "un hermoso fruto, igual a su padre en todos los aspectos". En contraste, el efecto que tuviera un ancestro africano nunca podría eliminarse, por lo que cuando los cuadros mostraban una albina, mujer prácticamente blanca en apariencia, se la ve brindarle a su esposo español un torna atrás, es decir, un hijo bendecido con una piel oscura.38

Por razones únicamente reservadas a su persona, Riva Palacio parece haber aceptado la veracidad de estas pinturas, ya que declaró que la raza africana se caracterizaba por su atavismo, lo que quiere decir que existía una tendencia constante a reproducir el tipo ancestral. En contraste, los indígenas presentaban poco o nada de atavismo. De hecho, pertenecían a "una raza verdaderamente excepcional", ya que apenas tenían barba o vello corporal e, igual de importante, contaban con excelente dentadura, especialmente porque no tenían las inútiles muelas del juicio. Estas características fisiológicas ventajosas, según el argumento de Riva Palacio, demostraban que "las razas mexica y otomí" estaban en "un periodo de perfección y progreso superior al de todas las otras razas conocidas". No obstante, luego citaba *Variaciones de los animales y las plantas* de Darwin donde, en "la lucha por la existencia", la experiencia demostraba que "las razas muy perfeccionadas degeneran rápidamente sin una selección cuidadosa". Por lo tanto, aunque los indígenas poseían "un grado de progreso superior al de

otras razas", sus características se absorbían, por así decirlo, cuando se mezclaban con españoles y africanos. Una indicación de esta tendencia era que el descendiente mestizo de un padre o madre indios por lo general tenía vello. Desde 1600 tanto el número de mestizos como el de mulatos aumentaba rápidamente; ya contaban con una mayor resistencia a las enfermedades epidémicas que los indígenas, y mostraban un carácter vigoroso e incluso audaz. Aunque Riva Palacio sostenía que los españoles americanos, conocidos como criollos, temían a los mestizos, también aseveraba de manera controvertida, sin ofrecer prueba alguna, que los criollos "se homogenizaban enteramente con los mestizos". En consecuencia, aquí estaba "el germen poderoso de un pueblo nuevo sobre la tierra que [...], con el transcurso de los años llegarían a adquirir el indisputable derecho de su autonomía, formando una nueva nacionalidad".39

En su ambiciosa conclusión, Riva Palacio recurrió a las abundantes fuentes impresas producidas por la última generación de gobernantes españoles en México, los exponentes del despotismo ilustrado. Para 1810, la Nueva España tenía una población estimada de seis millones, de los cuales 60% se clasificaban como indígenas, 18% como españoles americanos (criollos) y 22% como castas. La industria de las minas de plata registró los niveles más altos de metales preciosos para la exportación y el comercio trasatlántico estaba en su cénit. La autoridad del virrey había aumentado mediante la creación de 12 intendencias que dieron por resultado un gobierno provincial más vigoroso. En la ciudad de México, el Tribunal de Minería, la recién creada dirección de la industria, estaba ubicado en un palacio neoclásico que también funcionaba como colegio en donde se enseñaba matemáticas y otras ciencias útiles. Asimismo, se había fundado la Academia de San Carlos para formar pintores y escultores en el estilo neoclásico. Después de señalar todas estas innovaciones, Riva Palacio observó que, dado que los habitantes de la Nueva España poseían la misma religión, la misma lengua y las mismas leyes, las condiciones eran propicias para "el advenimiento de una nación libre y fuerte en el Nuevo Mundo".40

A pesar de esto, Riva Palacio enfatizaba que "la historia del virreinato de la Nueva España no es la del pueblo mexicano", ya que, como una colonia gobernada por españoles, su historia pertenecía a España. A pesar de esto,

comienza México a contar con la verdadera historia de su existencia desde que los primeros hijos de los conquistadores y de las mujeres de la tierra conquistada formaron el núcleo de una nueva raza, que en el transcurso de trescientos años debía crecer, extenderse por toda la faz de la Nueva España, y, sobreponiéndose a las razas a que debía su origen, formar primero una sociedad, conquistar después su independencia y adquir luego el título de pueblo.41

No obstante, en primer lugar, ni los indígenas ni los españoles aceptaban a los mestizos como parte de sus comunidades o su clase, y como resultado éstos se convirtieron en parias y sufrieron "la necesidad de amalgamarse y reconocerse como mexicanos". Fue debido a su exclusión que existieron las condiciones para "la unificación de la nueva raza; unificación que era el primer paso para formar una nacionalidad independiente". De un solo golpe, Riva Palacio creó una fábula heroica de cómo las castas, fueran mestizos o mulatos, se parecían a los ismaelitas que, abandonados y expulsados por sus padres, lograron sobrevivir y florecer. Al mismo tiempo, sin embargo, la nueva raza mexicana adolecía de una identidad dividida, ya que permanecía escindida entre "Cuauhtémoc y Pelayo", esto es, entre su herencia indígena y española.42

En todo esto subyacía un acertijo, o, mejor dicho, una suposición injustificada respecto a la relación que tenían los españoles americanos o criollos con las castas o mestizos. Ciertamente, muchos criollos sin duda tenían un mestizaje de linaje indígena o africano, y desde luego que no todos los criollos eran adinerados. Por lo tanto, no conformaban una clase, aunque la mayoría de ellos disfrutaban de un estatus superior al de las castas y, en particular, a la de los mulatos. Riva Palacio simplemente dio por sentado que la mayoría de los criollos eran de hecho mestizos y que se identificaban como tales, ya que declaró:

El mestizo, en lo general, estaba muy lejos de creerse español, y aun cuando el padre, un abuelo o una abuela nacidos en la Península le daban el derecho a ser registrado en los libros parroquiales a la hora de su bautismo como español, la experiencia en la vida le venía probando que estaba lejos de ser considerado como tal.[43]

Puede encontrarse una explicación más profunda de la teoría de la nacionalidad de Riva Palacio en su ensayo sobre Hernán Cortés, donde afirmaba que, tras la independencia de México, la mayoría de los políticos mexicanos eran mestizos, no sin añadir enseguida que mientras los conservadores se consideraban españoles, los liberales decían ser descendientes de los aztecas.

Riva Palacio concluyó formulando una comparación con los Estados Unidos, donde en las 13 colonias se habían instalado inmigrantes de Gran Bretaña que, por ende, compartían la misma sangre y pertenecían a la misma raza que sus progenitores. En contraste, en la América española, en particular en México, "la independencia de la nación la conquistaba un pueblo enteramente nuevo sobre la faz de la tierra, una raza nacida del cruzamiento entre las razas americanas y europeas, que, siendo descendiente de ambas, llevaba en sus caracteres físicos y morales los opuestos que había recibido de sus progenitores".

Como podemos ver, en sus páginas finales Riva Palacio siguió de cerca la descripción darwiniana del "cruzamiento" de los arios y las tribus indígenas de la India, pero al hacer esto proporcionaba una narrativa basada en la historia y la memoria social que era tanto populista como liberal. Era una teoría que Justo Sierra expondría de manera modificada, y que más tarde sería aplicada por Andrés Molina Enríquez. En efecto, Riva Palacio retrataba al mestizo mexicano como un héroe colectivo, y al hacer esto proporcionaba un componente principal del nacionalismo mexicano del siglo xx.[44]

v

¿Pero qué hay del nacionalismo y el positivismo? Para encarar esta cuestión es necesario sacar el concepto de positivismo de los estrechos límites que le imponen la Escuela Nacional Preparatoria y el papel político de los Científicos. El gran viraje mediante el

que la vida cultural mexicana se alejó de la retórica abstracta del liberalismo clásico y desembocó en un recién descubierto énfasis sobre la investigación científica y el estudio empírico se manifestó en varias iniciativas, entre las que se incluyen la formación de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística en 1833, el establecimiento de la Secretaría de Fomento en 1853 y la transformación del Colegio de Minería en la Escuela Nacional de Ingeniería en 1867. El geógrafo más célebre de finales del siglo XIX, Antonio García Cubas (1832-1912), estudió en el Colegio de Minería y la Academia de San Carlos, donde José María Velasco era su compañero, antes de entrar a la Secretaría de Fomento, en donde permanecería la mayor parte de su vida, sin importar el régimen político que estuviera a cargo. Cuando imprimió su primer mapa de la república en 1853, hizo uso de materiales inéditos del general Pedro García Conde (1805-1851), cuyo padre, el general Diego García Conde (1760-1822), era un destacado cartógrafo y fundador del cuerpo militar de ingenieros. Las ambiciones estadísticas y cartográficas de la Ilustración borbónica le fueron así transmitidas a un selecto grupo de ingenieros y geógrafos mexicanos.

La publicación más atractiva de García Cubas fue por mucho su *Atlas geográfico, estadístico, histórico y pintoresco de la República Mexicana* (1885), en el que unos 13 mapas estaban rodeados de escenas ilustrativas y eran explicados por gráficas insertadas. La obra completa estaba precedida de una densa introducción que también se imprimió por separado como un *Cuadro geográfico* durante el mismo año. Aquí encontramos un suntuoso retrato de México, cuya escala y detalle sólo fueron posibles gracias a la reciente prosperidad que el país disfrutaba en aquel entonces. Las ilustraciones abarcaban desde la grandeza natural de los volcanes y cataratas de México hasta el esplendor artístico y arqueológico de sus catedrales, colegios, palacios de gobierno, pirámides prehispánicas y ruinas mayas. En la parte histórica, García Cubas no proporcionó ningún mapa del Imperio azteca; en cambio, se esmeró en representar los límites de las intendencias españolas creadas en 1786. Del mismo modo, si bien proporcionó una galería de retratos de todos los virreyes y presidentes subsecuentes,

no representó a los monarcas aztecas. La presencia indígena en México consistía en un mapa etnográfico de los pueblos nativos acompañado de escenas folclóricas y un mapa arqueológico adicional que mostraba esculturas aztecas y ruinas prehispánicas. En donde el *Atlas* destacaba era en su cuidadosa representación de los campos mineros y las plantaciones agrícolas, en sus impresionantes ilustraciones de puentes abovedados que sostenían las vías férreas recién construidas y en sus pormenores sobre la extensión de las líneas telegráficas a lo largo de la república. El *Atlas* constituía una representación vibrante de México, aunque materialmente difícil de manejar, que combinaba estadísticas, una cartografía exacta y abundantes ilustraciones.45

En su *Cuadro geográfico* de 1885, García Cubas utilizó el censo nacional de principios de la década de 1800 para proporcionar un desglose exacto de la población, distribuida según los estados de la federación y por categorías étnicas. Ofreció este resumen:

Población mexicana ca. *1882-1883*

Europeos y criollos	1985117	19%
Indígenas	3970234	38%
Mestizos	4492633	43%
Total	10447984	100%

A manera de exégesis, definió al primer grupo como esencialmente europeo en cuanto a su educación y civilización, con Francia en vez de España como su modelo principal, y concluyó que "en esta clase de la sociedad reside, en general, el ejercicio de las profesiones y el elemento vital del capital", ya fuera en la agricultura, la minería, la industria o el comercio. En cuanto a la población indígena, hizo énfasis en su heterogeneidad, la diversidad de sus lenguas y cultura, la aguda diferencia entre las vigorosas comunidades que habitaban en las montañas y los pueblos cercanos al meollo de la economía hispánica, que se caracterizaban por la desconfianza, la indolencia e incluso la degeneración. Respecto al sector "mezclado", García Cubas observó que "esta raza constituye

la clase operaria de la sociedad mexicana", dado que sus miembros estaban involucrados en actividades artesanales a lo largo del país y también eran empleados en la industria moderna, la minería y algunas formas de agricultura. No obstante, mientras que en una publicación anterior subrayó el auténtico vigor e independencia de los mestizos, resaltando que habían luchado a la vez contra España y la Intervención francesa, en su *Cuadro* se conformaba únicamente con señalar que eran aptos para la educación y la cooperación social.46

Ibid., vol. II, pp. 173-204.

Ibid., vol. I, p. 24.

Ibid., vol. II, pp. 18, 34.

Ibid., vol. II, pp. 145-149.

Ibid., vol. II, pp. 9-12.

Vicente Riva Palacio, *Historia de la administración de don Sebastián Lerdo de Tejada*, facsimilar de la edición de 1875, Biblioteca Mexicana de la Fundación Miguel Alemán, México, 1992, pp. 82-83.

Ibid., pp. 112-126.

Vicente Riva Palacio, *Ensayos históricos*, en *Obras escogidas*, vol. IV, José Ortiz Monasterio (ed.), Instituto Mora / UNAM, México, 1997, *passim*.

José Ortiz Monasterio, *"Patria", tu ronca voz me repetía... Biografía de Vicente Riva Palacio y Guerrero*, UNAM / Instituto Mora, México, 1999, y *México eternamente. Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*, FCE / Instituto Mora, México, 2004.

Ibid., pp. 47-49, 71-102.

Ibid., pp. 368-373 (sobre Porfirio Díaz), 380-388 (sobre Riva Palacio).

Ibid., p. 506 (sobre el obispo Riley).

Fanny Chambers Gooch, *Face to Face with the Mexicans*, Sampson Low, Nueva York, 1890, pp. 218-224.

Ibid., pp. 260-272.

Daniel Schávelzon (comp.), *La polémica del arte nacional en México, 1850-1910*, FCE, México, 1988, pp. 132-134.

José Ortiz Monasterio, *"Patria", tu ronca voz..., op. cit.*, pp. 195-199, 218-225.

Riva Palacio, "Hernán Cortés. Historiador y filósofo", *Ensayos históricos, op. cit.*, p. 260.

Riva Palacio, *México a través..., op. cit.*, vol. II, p. 303.

Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*, 5 vols. infolio, Ballescá, Barcelona, 1884-1889.

Ibid., vol. II, pp. III-XIII.

Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, trad. de Francisco Ochoa de Michelena, Sequitur, Madrid, 2006, pp. 85-95. La versión original en francés puede encontrarse en Ernest Renan, *Œuvres complètes*, vol. I, Calmann-Levy, París, 1947, pp. 887-906.

Vicente Riva Palacio, *Ensayos históricos, op. cit.*, pp. 250-264. Véase también Charles Darwin, *El origen del hombre*, 3ª ed., trad. de Antonio López White, Fontamara, México, 2000, pp. 155-156, donde Darwin escribe: "En algunos casos, el cruzamiento de razas ya distintas ha conducido a la formación de otras nuevas [...] Ninguna demostración directa nos ha probado todavía si podría llegar nunca a ser homogéneo un pueblo heterogéneo, como los habitantes de algunas islas Polinesias, formadas por el cruzamiento de dos razas distintas, y entre las que han persistido viviendo pocos individuos puros o ninguno. Pero así como en nuestros animales domésticos podemos con toda seguridad fijar y hacer uniforme en algunas generaciones una raza cruzada por selección, debemos deducir que la función de esta última la cumpliría el entrecruzamiento libre y prolongado de una mezcla heterogénea durante muchas generaciones, supliendo y sobrepujando toda la tendencia de reversión; de modo que se podría ulteriormente producir una raza cruzada homogénea, aunque no participase en grado igual de los caracteres de los dos progenitores".

Ibid., pp. 471 y ss.

Ibid., p. 901.

Ibid., pp. 413-454 (sobre la Inquisición).

Ibid., pp. 825-848 (sobre los jesuitas).

Ibid., p. 336 (sobre Las Casas), p. 352 (sobre Zumárraga).

Ibid., pp. 472, 848-889, 906.

Riva Palacio, *México a través..., op. cit.,* vol. II, p. 472.

Ibid., pp. 478, 481.

Antonio García Cubas, *Atlas geográfico, estadístico, histórico y pintoresco de la República Mexicana,* Antigua Imprenta de Murguía, México, 1888-1889, *passim.*

Antonio García Cubas, *Cuadro geográfico,* Imprenta Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1885, *passim.*

Ibid., p. 904-905.

Ibid., p. 914.

Ibid., p. 898.

Ibid., p. 914.

Ibid., coronel J. Hipólito Sierra, 18 de julio de 1867, p. 94.

Ibid., Manuel Delgado, 20 de marzo de 1872; Andrés Suárez, 17 de octubre de 1867; Cayetano Chávez, 16 de septiembre de 1871, p. 189.

Clementina Díaz de Ovando, *Las fiestas patrias en el México de hace un siglo (1883),* Condumex, México, 1984, *passim.*

Ireneo Paz (ed.), *Álbum de Hidalgo,* Imprenta y Litografía del Padre Cobos, México, 1875, pp. viii, 18, 127. Juárez visitó la antigua casa de Hidalgo el 6 de junio de 1863 mientras huía hacia el norte, y regresó el 3 de julio de 1867 de camino a la ciudad de México.

Ireneo Paz, *Algunas campañas,* vol. I, prólogo de Antonia Pi-Suñer Llorens, postfacio de Octavio Paz, FCE, México, 1997, pp. 77-83.

Ibid., vol. I, pp. 125, 151, 246, 406.

Ignacio Ramírez, *Obras completas,* vol. III, David R. Maciel y Boris Rosen Jélomer (eds.), Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, México, 1984, pp. 20-26.

Ignacio Manuel Altamirano, *Obras históricas,* vol. II, Moisés Ochoa Campos (ed.), en *Obras completas,* SEP, México, 1986-1992, pp. 2-6.

Ibid., general Ramón Corona, 1-2 de julio de 1867, pp. 85-86.

Ibid., Mariano Escobedo, 31 de julio de 1867; Junta de Silao, 27 de septiembre de 1870; José Procopio Herrera; Junta Patriótica del Silao de la Victoria, pp. 132-133.

V. JUSTO SIERRA Y LA *HISTORIA PATRIA*

I

En una jocosa descripción de Justo Sierra (1848-1912) publicada en 1882, Vicente Riva Palacio lamentó que el joven poeta romántico de 1868, entonces aclamado como "la esperanza de la patria", hubiera optado por ingresar a la vida pública y ahora se proclamara como positivista. El resultado fue que "en vez de hablar del Dante, de Shakespeare, de Milton, de Tasso, del Petrarca, a quienes tan bien conoce, diserta sobre Auguste Comte, Stuart Mill, Bain o Spencer". De manera muy similar a como en la religión de Zaratustra dos fuerzas celestiales opuestas se disputaban el destino de la humanidad, "en Justo Sierra hay dos fuerzas que se disputan su espíritu, la poesía y el positivismo, Victor Hugo y Spencer", un conflicto que lo convirtió en víctima de "una especie de bigamia espiritual". El caso era aún más lamentable porque Riva Palacio aseguraba que Sierra poseía "una inteligencia privilegiada, una inspiración fecunda y vigorosa, y una rica y variada erudición", dones que estarían mejor empleados en la literatura que en la política.[1] Lo que no pudo anticipar fue que Sierra estaba destinado a convertirse en el historiador más influyente de México, el autor de *Evolución política del pueblo mexicano* y *Juárez: su obra y su tiempo,* obras clásicas que aún pueden leerse con interés y beneficio.

Fue en julio de 1861 que Justo Sierra Méndez, de 13 años, llegó a la ciudad de México. Era descendiente de una distinguida dinastía política, ya que su abuelo, Santiago Méndez Ibarra, había fungido como gobernador de Yucatán durante la tempestuosa década de 1840, cuando tuvo lugar una feroz guerra de castas entre los habitantes mayas del estado y la población hispana. Su padre, Justo Sierra O'Reilly, también participó activamente en la política local, la diplomacia y la literatura. Tan sólo un día después de su llegada, el precoz

provinciano entró a las galerías públicas del Congreso Nacional y escuchó un debate sobre una iniciativa de ley de amnistía para los soldados conservadores que habían peleado en la reciente guerra civil. Sierra se sorprendió cuando Ignacio Manuel Altamirano, ya entonces un distinguido poeta, se levantó a dar una apasionante diatriba contra esta medida, dado que la "figurita" de su joven forma indígena proveniente de Tixtla en Guerrero, "con el color rojo cobrizo de los aztecas de las antiguas colonias militares de Ilhuicamina [...]", logró dominar a la asamblea "con aquel rumor sonoro de frases acuñadas como medallas de bronce [...] llenas de vehemencia y de pasión". Más tarde recordaría: "Cuando Altamirano se sentó después de cerca de una hora de hablar, la ovación fue inmensa, el proyecto de amnistía había muerto". Todo esto le parecía a Sierra, que había devorado la *Historia de los girondinos* de Lamartine, una recreación de escenas de la convención revolucionaria de Francia.2

En los años subsecuentes, Sierra ingresó al Colegio de San Ildefonso, ubicado en el centro virreinal de la ciudad de México, y desde aquel punto privilegiado fue testigo de la huida del presidente Benito Juárez hacia el norte en 1863, la subsiguiente llegada de las tropas francesas, la coronación del archiduque Maximiliano de Habsburgo como emperador de México y, en julio de 1867, el triunfante retorno de Juárez. Después escribió que recordar estos años le parecía como una pintura de Rembrandt, con una masa de sombra pesada atravesada por un rayo de luz que iluminaba las entradas ceremoniales y las batallas de lo que era una "patria en agonía". Entonces ya un poeta consumado, fue a ver a Altamirano, quien, tras una conversación amigable, lo llevó al siguiente día a una "velada literaria" en la casa de Manuel Payno, un antiguo ministro de gabinete y novelista, donde se encontró con "la alta nobleza de las letras patrias". Recordaba: "Prieto me llamó su hijo con olímpica ternura; Ramírez

me dio un consejo o una broma; Payno brindó conmigo; Riva Palacio me habló del porvenir [...] Y Altamirano, que era allí el niño mimado, me tomaba con ardor bajo sus auspicios [...]" Poco después, él y su nuevo mentor comenzaron a reunirse para leer poesía y discutir sobre literatura.3

El resultado de esto fue que, en 1869, cuando Altamirano logró publicar *El Renacimiento,* una revista semanal que imprimía contribuciones de más de 60 autores, Sierra figuraba a la vez como poeta destacado y como el autor de una novela incompleta titulada *El ángel del porvenir*. También escribió un artículo entusiasta sobre Victor Hugo, a quien definía como el principal profeta y exponente del romanticismo francés. Aseveró que ese movimiento fue liderado por la generación de 1830, que estaba inspirada por tres grandes hombres, Voltaire, Byron y Shakespeare, siendo Hugo el más cercano al gran isabelino, ya que "[e]l autor de *Macbeth* y el autor de *Hernani* son idénticos en esta gran cualidad del genio: lo ilimitado". Ambos hombres penetraron en el mismo abismo del corazón humano. Visto desde esta perspectiva, el romanticismo era para la literatura el equivalente a la Revolución francesa en la política, ya que ambos movimientos lograron la emancipación de las cadenas del pasado, ya fueran de reyes o de las normas de la "escuela clásica". En un comentario personal, Sierra recordó que había leído las obras de Victor Hugo desde su infancia.4

Cuando Sierra acudió a la velada en la casa de Payno, se encontró con un grupo de políticos que se oponían al gobierno de Benito Juárez. Tanto Guillermo Prieto como Ignacio Ramírez condenaron como inconstitucional la decisión que Juárez tomó en diciembre de 1865 de mantenerse en la presidencia, a pesar de que su mandato ya había terminado legalmente.5 Del mismo modo, a Vicente Riva Palacio, que levantó un ejército entero para oponerse a la ocupación fran-

cesa, le arrebató su cargo Ignacio Mejía, el secretario de Defensa del gabinete de Juárez. Además, cuando Juárez entró a la ciudad de México, estaba claro que él y sus secretarios principales habían construido una gran coalición de gobernadores, generales del ejército y caciques locales para permanecer en sus cargos hasta 1872. El resultado fue que una sección considerable del Partido Liberal, incluyendo muchos de sus líderes intelectuales, ahora acudían a Porfirio Díaz, un joven general de Oaxaca, para destituir a Juárez de la presidencia. En un ataque mordaz, Ramírez reprendió a su antiguo líder: "Don Benito, usted y todos ustedes reducen la política a intrigas electorales, a gastos secretos, a corrupción de diputados y a derramar sangre con frecuencia".6 Del mismo modo, Riva Palacio condenó a los secretarios principales de Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada e Ignacio Mejía, por crear una dictadura electoral.7 En una breve historia de México escrita en 1883, Altamirano describió la decisión de Juárez de mantener la presidencia en 1865 como "revolucionaria y anómala", mencionando que sólo estaba justificada por las circunstancias del momento. Asimismo, aunque alabó al presidente por su "voluntad de granito", que le permitía superar sus derrotas, condenaba al mismo tiempo la implacable persecución de sus enemigos personales y observó: "Perdonaba al enemigo de sus ideas [...] y elevó a traidores a la patria con tal de que no hubiesen atacado su persona, y proscribió y persiguió tenazmente o mandó fusilar a liberales sin mancha, a patriotas esclarecidos, si habían tenido la desgracia de no serle adictos personalmente o de ofenderlo de algún modo".8

No obstante, Justo Sierra no estaba de acuerdo con los ataques de Altamirano a Juárez y, de hecho, tras obtener su título de abogado en 1871, aceptó un puesto secretarial en la Suprema Corte de Justicia. Fue en 1875 cuando se involucró en una polémica con Gabino Barreda, quien, desde 1868, fungía

como director de la nueva Escuela Nacional Preparatoria, la institución que remplazó al antiguo Colegio de San Ildefonso. Estudiante de Auguste Comte en París, Barreda había publicado un breve *Opúsculo* justificando los principios positivistas en la educación. Siguiendo a su maestro francés, condenó el liberalismo clásico como una filosofía metafísica que tenía un efecto esencialmente destructivo en la sociedad. En especial, sostenía que "[e]l sanguinario Robespierre es el Mahoma de la política ontológica", aunque después alabó al profeta árabe por crear la civilización musulmana, a diferencia de Robespierre, cuyo legado era completamente negativo. Lo que indicaba esta comparación era que "la Inquisición y el terror son hermanos gemelos, hijos de un mismo principio: la sustitución de la autoridad sobrehumana a la convicción basada en la utilidad". Después de argumentar que Barreda se equivocaba al establecer este extraño parangón, Sierra declaró que, a pesar de que él mismo no abogaba por el uso del terror como arma política, juzgaba necesario enfatizar que todos los líderes de la Convención Francesa se habían unido para aprobar el terror. Además, recalcó que, en sus campañas, Napoleón fue responsable de más muertes que Robespierre. Prosiguió comentando que, aunque Comte denunció con vehemencia a Napoleón, también saludó la "dictadura republicana de Napoleón III". Con todo esto, Sierra reveló un vasto conocimiento de las diversas fases y partidos de la Revolución francesa, y aun decidió alabar a Robespierre por "la intachable austeridad de su vida y su amor terrible, pero inmenso, por la Revolución francesa, *alma parens* del mundo moderno".9

En 1876 Sebastián Lerdo de Tejada, quien era presidente desde 1872, intentó renovar su mandato, lo que provocó la revolución de Tuxtepec iniciada por Porfirio Díaz y sus simpatizantes. A la larga, la rebelión resultó exitosa y Díaz ascendió al poder. En su primer gabinete, Ignacio Ramírez re-

gresó brevemente a ocupar la Secretaría de Justicia, y Vicente Riva Palacio se convirtió en el secretario de Fomento por un periodo de cuatro años. A pesar de que Sierra no apoyó la rebelión de Díaz, gracias a la intervención de Ignacio Altamirano fue nombrado profesor de historia de la Escuela Nacional Preparatoria en junio de 1877, y así pudo mantener a su familia mediante la enseñanza. Para justificar su nombramiento publicó en 1880 su *Compendio de la historia de la antigüedad,* y en 1891 imprimió las cátedras de su curso sobre la civilización occidental bajo el título de *Historia general.* Como es evidente, en estos textos utilizó su profundo conocimiento de la literatura y la historiografía francesas.10

En enero de 1878 apareció el primer ejemplar de *La Libertad*, definido por sus editores como "un periódico liberal conservador", que esgrimía el lema positivista de "Orden y Progreso". En sus contribuciones, Justo Sierra articuló sus primeros intentos por analizar la situación política y social del México del siglo XIX. Discípulo de Spencer antes que de Comte, anunció que el principio del "positivismo político" era que "el hombre es la celdilla en ese gran organismo natural que es la sociedad", y que esa misma sociedad estaba sujeta a "las leyes necesarias de la evolución", que a largo plazo constituía un movimiento doble de integración y diferenciación "en una marcha de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo incoherente a lo coherente…"11 Al aplicarlo a México, este principio exigía el reconocimiento de que la revolución era "una enfermedad del organismo social", una condición anormal que ponía en peligro la supervivencia del país. Por añadidura, su territorio vasto y de difícil acceso, sus comunicaciones mediocres y su pequeña población "hacen de la nación mexicana uno de los organismos sociales más débiles, más inermes, de los que viven dentro de la órbita de la civilización". En la escena internacional, "las leyes inflexibles del progreso humano" bien podrían destruir al país, ya que México poseía

una "nacionalidad abortiva, mal dotada para la lucha por la vida", especialmente al compararlo con su poderoso vecino, los Estados Unidos, que Sierra describía como "un maravilloso animal colectivo" preparado para devorar más territorio mexicano.12

Entre las maldiciones que afligían al país estaba una especie de políticos liberales, como ahora admitía Sierra, hombres que parodiaban a los jacobinos franceses y disfrutaban de las "fascinadoras reminiscencias de la Convención". En su recién descubierto entusiasmo por pronunciar verdades difíciles se burló de la adulación a la Constitución liberal de 1857, a la cual calificó de "un bello poema" redactado por intelectuales que habían leído demasiados libros franceses y no tenían idea de las realidades de la historia, las tradiciones o las necesidades sociales de México, por lo que lo único que lograron fue escribir "un libro siempre sellado". Aunque "la Constitución ha existido por veinte años, nadie ha intentado ponerla en práctica". En particular, Sierra criticaba a José María Vigil, editor de *El Monitor,* que constantemente promovía "dogmas metafísicos" y apoyaba "leyes irreales" que no tenían ninguna relación con las "necesidades sociales". En su defensa de los derechos del hombre, que ocupaba secciones enteras de la Constitución de 1857, todas tomadas de su predecesora francesa, Vigil citaba a Jules Michelet, "el historiador más romántico que ha tenido la Revolución francesa", en vez de consultar a Hippolyte Taine, un crítico positivista y "el implacable demoledor de la leyenda revolucionaria".13

Tal como se presentaban las cosas, argumentaba Sierra, México necesitaba con urgencia un "centro de autoridad" que, a falta de cualquier "poder espiritual" parecido al postulado por Comte, debía ser creado por una "autoridad pública", esto es, por el Estado. El presidente Porfirio Díaz proclamaba que la revolución de Tuxtepec sería "la última revolu-

ción". Por consiguiente, había llegado el momento de buscar "convertirse en un partido gubernamental profundamente conservador y adicto a las instituciones libres". A corto plazo, observaba Sierra, en los círculos públicos prevalecía un anhelo común de que el general Díaz continuara en el poder, ya que, "por más que digan los utopistas insípidos del liberalismo verbal, [el país] gusta de sentir un carácter, una energía, una personalidad de voluntad propia al frente del poder". De fallar la posibilidad de la reelección, Sierra apoyaba la candidatura del general Manuel González para presidente, aunque exclamaba que aún se necesitaba de "una obra tiránica" para infundir nueva vida en "este pobre hombre enfermo, cansado y mudo que se llama el pueblo mexicano". Las razones de su pesimismo hacia la política contemporánea radicaban en el reconocimiento de saber "perfectamente que el país no participará en esta elección", y, más aún, en su descripción de "la familia nativa", esto es, las comunidades indígenas, como políticamente mudas, espectadoras silenciosas de las agitaciones contemporáneas.14

II

En 1880 Justo Sierra se convirtió en diputado del Congreso Nacional y a partir de entonces dedicó una parte considerable de su tiempo a la política. La presidencia de Manuel González (1880-1884) marcó el momento en que el gobierno mexicano fomentó activamente la inversión extranjera, en particular la estadunidense, en la construcción de ferrocarriles, en la minería y en otros proyectos. En 1881 Porfirio Díaz se casó con la hija de Manuel Romero Rubio, el ex líder del partido lerdista en el Congreso, con la consecuencia de que cuando Díaz regresó a la presidencia en 1884, donde permanecería hasta 1911, Romero Rubio fue secretario de Gobernación hasta su muerte en 1895. Durante esos años, gracias a su amistad con José Yves Limantour y al apoyo de Romero Rubio, Justo Sierra se convirtió en miembro principal de los

Científicos, un grupo de abogados que adoptaron los principios positivistas y del progreso económico como la mejor solución para los problemas sociales de México.15

Fue el presidente González quien otorgó fondos del gobierno para cubrir los costos de la publicación de *México a través de los siglos* (1884-1889), cinco volúmenes infolio con copiosas ilustraciones, de tapas escarlata labradas con una representación dorada de la Piedra del Sol, todos impresos en Barcelona. El primer volumen, escrito por Alfredo Chavero, ofrecía una visión completa de las civilizaciones nahua y maya que resumía adecuadamente el conocimiento contemporáneo, si bien quedaba dañada por la especulación de que los nahuas descendían de inmigrantes vascos y los mayas de colonos chinos. Los últimos tres volúmenes trataban sobre el periodo de 1800 a 1867 y proporcionaban una narrativa liberal convencional, en la que el movimiento de los insurgentes y la Reforma quedaban identificados como dos grandes fases de la lucha popular contra el régimen colonial y el poder arraigado de las clases privilegiadas. Como hemos visto, sería tarea del editor general, Vicente Riva Palacio, describir los tres siglos del virreinato de la Nueva España, tarea que implicó reservar un considerable espacio a la condena de las crueldades de la conquista española y la opresión de la Inquisición, pero que no dejó de elogiar los intentos realizados por Bartolomé de las Casas y los primeros misioneros franciscanos para defender a la población nativa de la explotación.16

En 1889 Justo Sierra publicó una reseña de esta gran obra en la que recalcó que, a pesar de sus diversos autores, poseía "cierta unidad de espíritu, un *consensus* constituido por la identidad de opiniones patrióticas y liberales de sus autores [...]". Para empezar, adulaba a Chavero por el entusiasmo romántico con el que seguía el auge y la caída de las civiliza-

ciones nativas, incluso si a veces su enfoque poético lo llevaba a "tomar las simples probabilidades por hechos ciertos". Aun así, ¿acaso no había afirmado el crítico francés, Hippolyte Taine, que un verdadero historiador también debía ser en parte un poeta? Al llegar al volumen que trataba sobre la Reforma y la Intervención francesa, escrito por José María Vigil, acusó abiertamente al autor de lo que Herbert Spencer definió como "espíritu de partido" ya que, en vez de aspirar a la imparcialidad, buscaba resucitar viejas pasiones. Vigil pertenecía a "la escuela racionalista y espiritualista" de escritores, mientras que Sierra prefería a "la escuela científica e histórica" cuyo líder preeminente era Taine. El resultado era una simple "historia política" en la que el autor no figuraba como juez, sino que actuaba como un fiscal.17

El segundo volumen, que trataba de la Nueva España, fue el que suscitó las mayores reservas, cuidadosamente matizadas, de Sierra. Para empezar, alabó a Riva Palacio como

[un] hombre capaz de ponerse a la altura de cuanto emprende, lleno de entusiasmo y de fe, cualidades que suelen negarse a la familia mestiza, de la que el señor Riva Palacio es uno de los más conspicuos representantes, familiarizado con todas las disquisiciones de la ciencia, artista por instinto, filósofo por insaciable y desordenada curiosidad [...].

A pesar de todo esto, Sierra declaró que era muy difícil que cualquier relato de los monótonos y áridos siglos del régimen colonial escapara del peligro de convertirse en una simple crónica de acontecimientos insignificantes. Además, a pesar de su ambición por "penetrar en las causas de los fenómenos históricos", Riva Palacio no había logrado su objetivo por completo, dado que se percibía "cierto sabor de asimilación incompleta en algunos capítulos de las digresiones étnicas y antropológicas del libro", aun cuando esos capítulos

fueran superiores a todas las demás investigaciones del periodo colonial.18

Si Sierra ofrecía una reseña tan calificada de la obra de Riva Palacio era porque el antiguo general y ex ministro del gabinete se atrevió a tomar lo que él apodaba "los fríos y descarnados axiomas de la filosofía zoológica y las doctrinas de la joven pero robusta ciencia de la antropología" y los aplicó a la sociedad colonial. El resultado fue una teoría atractiva y original de la nacionalidad mexicana.19 Como hemos visto antes, en un pasaje impactante Riva Palacio declaró:

Comienza México a contar con la verdadera historia de su existencia desde que los primeros hijos de los conquistadores y de las mujeres de la tierra conquistada formaron el núcleo de una nueva raza, que en el transcurso de trescientos años debía crecer, extenderse por toda la faz de la Nueva España, y, sobreponiéndose a las razas a que debía su origen, formar primero una sociedad, conquistar después su independencia y adquirir luego el título de pueblo.20

Así pues, aquí se encontraba la emotiva historia de cómo los mestizos escaparon de su estatus inicial de parias, cuando eran rechazados tanto por indígenas como por españoles, y a través de su lucha por sobrevivir se formó el núcleo de una nueva raza, que fue el primer paso para formar una nacionalidad independiente que fuera peculiarmente mexicana. Mientras que en los Estados Unidos se habían instalado inmigrantes de Gran Bretaña que pertenecían a la misma raza que sus progenitores, en México, por el contrario, "la independencia de la nación la conquistaba un pueblo enteramente nuevo sobre la faz de la tierra, una raza nacida del cruzamiento entre las razas americanas y europeas, que, siendo descendiente de ambas, llevaba en sus caracteres físicos y

morales los opuestos que había recibido de sus progenitores".[21]

Aquí encontramos una teoría de la nacionalidad mexicana a la que ideólogos como Andrés Molina Enríquez y Manuel Gamio dieron un gran uso revolucionario a principios del siglo XX.

El grado en que Justo Sierra adoptó esta teoría positivista del mestizaje se demostró en su ensayo *México social y político* (1889), en el que, entre otras cosas, refutó las opiniones expresadas el año anterior por el sociólogo francés Gustave Le Bon, quien, en contraste con Darwin, había definido a las razas humanas como especies biológicas distintas y argumentaba que la descendencia mestiza proveniente de uniones interraciales era moralmente inferior a sus progenitores. En particular, Le Bon mencionó que América Latina estaba compuesta de "poblaciones cruzadas, sin energía, sin futuro y completamente incapaces de aportar la más mínima contribución al progreso de la civilización" o incluso de crear gobiernos competentes.[22] En respuesta a este duro ataque lanzado en una época en la que el imperialismo europeo se empeñaba en conseguir el continente africano, Sierra admitió que las comunidades indígenas de México permanecían sumergidas "en pasividad incurable", afligidas por la embriaguez, la alta mortalidad infantil, una mala alimentación y el analfabetismo, por lo que en su condición presente nunca podrían convertirse en "un agente activo de civilización". No obstante, rechazaba rotundamente cualquier explicación genética de su estado deplorable, y argumentaba que podían transformarse si se las proveía de educación y una alimentación mejor. En el otro extremo de la escala social, los terratenientes, los abogados y el clero, integrados por criollos, constituían una "pseudo-aristocracia sin raíces en el pasado, sin tradición, sin sangre, sin porvenir". Exhibían un nivel nimio

de patriotismo, mantenían a los peones de sus haciendas en la esclavitud y no invertían su capital en el país, por lo que no podía atribuírseles "ni una sola grande obra de utilidad común".23

Por otro lado, Sierra afirmaba que "la familia mestiza [...] ha constituido el factor dinámico en nuestra historia". Mientras que Alexander von Humboldt calculó en 1804 que dentro de los seis millones de habitantes de la Nueva España había únicamente 1.3 millones de mestizos, en 1885 el prominente geógrafo mexicano, Antonio García Cubas, contó como mestizos a 43% de la población mexicana contra 38% de indígenas y 19% de criollos. Tal como indicaban estas proporciones variables, los elementos, tanto del estrato indígena como del blanco, quedaban asimilados en la clasificación de mestizo, grupo que para entonces, evidentemente, constituía la "familia mexicana". Sin embargo, Sierra definió luego a los mestizos como una estructura revolucionaria en México que "ha quebrantado el poder de castas privilegiadas, como el clero, que se obstinaba en impedir la constitución de nuestra nacionalidad sobre la base de las ideas nuevas, hoy comunes a la sociedad civilizada". Los mestizos destruyeron el poder de la monarquía, expropiaron la riqueza de la Iglesia, fomentaron el ingreso de capital extranjero y promovieron la educación, por lo que eran responsables de "las colosales mejoras del orden material". Además, dentro de la esfera económica, era claro que la agricultura estaba dominada por criollos e indígenas, mientras que los mestizos constituían, en cambio, "la mayoría de la [población] urbana e industrial, más ilustrada, más activa y más transformable que la rural".24

Como se observará, Sierra adoptó así el concepto de Riva Palacio sobre el mestizo como la base de la nacionalidad mexicana, pero lo amplió para que incluyera una dimensión po-

lítica en la que los liberales de la Reforma se identificaran como mestizos. No obstante, en el ensayo de Sierra existía una contradicción interna entre estas aseveraciones optimistas y su reconocimiento de que toda la industria a cualquier escala en México dependía de empresarios e inversión extranjeros, y que los trabajadores mestizos en esas empresas recibían salarios bajos. En una asombrosa imagen, comparó a México con un gran trasatlántico que permanecía anclado en el puerto debido a que no tenía suficiente combustible para avanzar. ¿Acaso no era necesario rechazar la doctrina de Spencer sobre "la inacción benévola del Estado" y buscar, mediante la intervención pública en la esfera educativa, que las personas se volvieran más aptas para "la lucha por la vida" y como resultado se obtuviera una cura para "nuestra triste inferioridad social"? Y aun así, admitía libremente que "la gran industria mexicana, por excelencia [...], es la burocracia", la cual sostenía a la clase media. En efecto, el nuevo Partido Liberal, que resultó victorioso en la década de 1870, defendía la libertad como un símbolo y elegía la dictadura como forma de gobierno. La condición pasiva e incoherente de las comunidades nativas indicaba que todos los gobiernos mexicanos ejercieron más poder que el que otorgaba la Constitución de 1857, pero al hacerlo "continuaron la misma política de conservación, de orden, autoritaria, en una palabra, iniciada por Juárez".25

El grado con el que Justo Sierra adoptó algunas ideas de Riva Palacio puede observarse igualmente en su ensayo *Cortés no es padre de la Patria* (1894), escrito para refutar a los periodistas conservadores, cuyo objetivo era aclarar la relación entre la nacionalidad mexicana y la república liberal. Comenzó parafraseando una definición de Taine, su maestro "en la aplicación del método científico a la historia":

Una nacionalidad es un ser vivo en que operan en plena actividad los factores de raza, medio, religión, lengua y costumbres para hacerlo cada vez más coherente y darle una individualidad completa, o, lo que es lo mismo, convertirlo en una persona moral. Y admitamos que una nación es una nacionalidad en el momento en que el fenómeno de la vida personal e independiente se verifica.

En Europa, Alemania e Italia se convirtieron en naciones durante el siglo XIX, mientras que, antes de su unificación, apenas conformaban nacionalidades. En Polonia ocurría lo opuesto, ya que perdió su soberanía de nación y se convirtió en una nacionalidad gobernada por Estados vecinos. Dicho de otra manera, Sierra sugería que la nacionalidad tenía una vida biológica, mientras que la nación poseía una vida psicológica, una distinción que evoca el contraste de Riva Palacio entre un cuerpo nacional y un alma nacional. Para Sierra, la antítesis significaba que un pueblo podía existir como una persona moral colectiva únicamente mediante el autogobierno, esto es, a través de un gobierno autónomo.26

Con base en esto, Sierra afirmó que si Hidalgo era el "padre de la patria", Cortés podía verse como "el fundador de la nacionalidad" mexicana. A pesar de la valiente figura de Cuauhtémoc, el Imperio azteca fue "un organismo teocrático-militar" que ejercía su autoridad a través de "la más abominable forma del despotismo". En contraste, la conquista española condujo con el tiempo a la incorporación de México a la familia hispanoamericana de naciones y a su participación en el espíritu latino, cualidad "que se suma en esta palabra: ser". Asimismo, fue debido a la conquista que surgió la nacionalidad mexicana, ya que "misioneros y aventureros fundaron los vínculos de una sociedad nueva y crearon físicamente esta sociedad, este fenómeno; la preponderancia de la familia mestiza en la actual nación mexicana es obra por

ellos iniciada; nuestra personalidad nacional estaba en germen en el primer beso de amor dado por Cortés a la Malinche". Asimismo, por supuesto, la consecuencia de tres siglos de régimen español fue crear un solo centro político, y por ende esto "preparó el *consensus* que fue el antecedente necesario de la patria". Sierra concluyó contrastando a Cortés con Hidalgo, ya que, mientras que "la obra del conquistador fue una creación basada en la ambición, el orgullo, la avaricia y el egoísmo, la rebelión de Hidalgo fue una redención" animada por el entusiasmo, el sacrificio y el amor. De una típica manera liberal, hizo énfasis en que "sin independencia no hay patria". Una vez más, podemos observar lo que le debía Sierra a Riva Palacio y la manera en que el papel de la nacionalidad se asimilaba con rapidez en la tradición liberal republicana. En efecto, la ideología mestiza estableció una conexión vital entre la Nueva España y México, entre el régimen virreinal y el republicano, y, como tal, dotó a la nación mexicana de una genealogía histórica y de experiencia.27

III

En 1893 Justo Sierra publicó *Elementos de historia patria*, diseñado para servir como un libro de texto, el cual se reimprimió de manera regular y más tarde se complementó con *Catecismo de historia patria* (1904), escrito para niños más pequeños, *Historia general* (1891) y *Cuadros de historia patria* (1907), una obra compuesta de comentarios sobre 24 láminas.28 En estos cuadernillos educativos adoptó en todo momento un punto de vista firmemente liberal y presentó una serie de retratos escritos de héroes patrióticos, hombres que aparecían como figuras representativas de sus épocas, pero también, en algunos casos, como individuos que cambiaron el curso de la historia; el ejemplo más destacado era el de Miguel Hidalgo, cuando dio nacimiento a la patria mexicana. Del mismo modo, recurrió a imágenes religiosas cuando describió a Benito Juárez huyendo hacia el norte en su carruaje

en 1863 mientras las tropas francesas invadían la ciudad de México: "Empezó el *via crucis* de la República, su camino de la cruz, doloroso y marcado por caídas mortales como las de Jesucristo".29

Entre las tareas más demandantes de las que se encargó Sierra en esta etapa de su carrera estaba la de fungir como editor general de *México. Su evolución social* (1900-1902), una obra colectiva publicada en tres grandes volúmenes infolio e impresos en Barcelona, financiados por el gobierno mexicano. Esta obra, profusamente ilustrada, más con fotografías que con grabados, y cuyas tapas estaban labradas con un águila mexicana de color dorado, fue diseñada para celebrar la transformación de México que tuvo lugar durante el sempiterno régimen de Porfirio Díaz, un objetivo especificado en el prefacio:

Deseamos [...] mostrar a grandes pero característicos rasgos cómo [...] esta sociedad se desprendió del organismo colonial y fue, por un acto supremo de su voluntad, y cómo, tras una existencia irregular y tumultuosa, ha llegado a normalizar una labor vital de asimilación de los elementos substanciales de la civilización general sin perder las líneas distintivas de su personalidad.

Esta burda descripción indicaba las graves fallas de este proyecto colectivo. A cada uno de los 13 colaboradores se le asignó un tema en particular, ya fuera la minería, la educación o el ejército, y se le pidió que siguiera su evolución desde la época prehispánica hasta ese momento. El problema era que los datos históricos rara vez se presentaban de manera detallada, y el resultado fue que el contenido se concentró en el siglo XIX, en el que prácticamente todos los autores celebraban los triunfos de los últimos 20 años en contra del desorden y el retroceso del país en las décadas que siguieron a la Independencia. A pesar de que algunos capítulos eran mejo-

res que otros, sólo hubo dos contribuciones que merecieron volver a publicarse de una manera más práctica, y éstas fueron los capítulos sobre la evolución mercantil, las obras públicas y de comunicaciones, y la hacienda pública, escritos por Pablo Macedo y que ocupaban 255 páginas de las 434 que contenía el tomo II, los cuales volvieron a aparecer en España, y la introducción de Sierra, titulada "Historia política", que abarcaba 280 de las 416 páginas del primer volumen, y que más tarde se publicó bajo el título de *Evolución política del pueblo mexicano* (1940).30

Aunque Sierra citó la célebre trinidad de determinantes sociales de Taine, a saber, "el medio, la raza y la historia", en su mayoría escribió desde un punto de vista liberal y dedicó la mayor parte al siglo XIX, por lo que trataba a Anáhuac y la Nueva España sólo como antecedentes dudosos de la república liberal.31 Los pueblos nativos y el clero católico se representaban como obstáculos para el progreso y la libertad. En contraste, Sierra apoyaba el concepto de la nacionalidad mexicana mestiza de Riva Palacio, aunque lo aplicaba sólo ocasionalmente. Ciertamente, si se lee con atención, la narrativa culmina en la creación de un Estado central fuerte liderado por Benito Juárez, y no con el ascenso de los mestizos al poder. En resumen, Justo Sierra se reveló como un patriota liberal desilusionado en lugar de un nacionalista mexicano, el defensor de una república bendecida por una constitución democrática y un modo autoritario de gobierno.

Para empezar, resumió hábilmente el periodo prehispánico, enfatizando el carácter autóctono de la civilización nativa y el "soberbio apogeo" de México-Tenochtitlan, si bien después calificó de deplorable su adicción a la guerra, las aterradoras deidades y los sacrificios humanos, la perniciosa fusión entre religión y Estado, y "la propiedad comunal de la tierra". Representó a Moctezuma, "pontífice y emperador", como un

hombre que "se sentía arrastrado al abismo por sus dioses muertos; era un vencido de Quetzalcóatl, era el vencido de Cristo". No es que Sierra halagara mucho a Cortés, un simple aventurero medieval, a quien condenaba por haber torturado y asesinado a Cuauhtémoc, "la más hermosa figura épica de la historia americana". Al describir el asedio y la caída de México-Tenochtitlan, Sierra exclamó: "¡Pobres tenochcas! Si la historia se ha parado a contemplaros admirada, ¿qué menos podremos hacer nosotros, los hijos de la tierra que santificasteis con vuestro dolor y vuestro civismo?"

Asimismo, recalcó la singularidad que distinguía a México de sus vecinos: que cuando la nación ganó su independencia, adoptó el nombre de la que alguna vez fue una tribu deambulante y que grabó en su bandera nacional "el águila de vuestros oráculos primitivos". Esta reflexión lo llevó a una conclusión rotunda: "Los mexicanos somos hijos de los dos pueblos y de las dos razas: nacimos de la conquista; nuestras raíces están en la tierra que habitaron los pueblos aborígenes y en el suelo español. Este hecho domina toda nuestra historia; a él debemos nuestra alma".

En efecto, Sierra aquí reiteraba el concepto de la nacionalidad mestiza, pero a la vez adoptaba la idea romántica de un alma nacional.32

Aunque Sierra no minimizaba la crueldad de la conquista española y la brutal explotación del trabajo indígena que siguió a ella, observaba que, cuando Cortés determinó fijar su capital en las ruinas de Tenochtitlan, evidentemente buscaba heredar el poder y la gloria del Imperio azteca y en cierto grado demostraba que "la Nueva España nació independiente", en especial a medida que los conquistadores se movían rápidamente para establecer su autoridad sobre estos vastos territorios, todo sin hacer referencia a España. En cuanto al clero católico, Sierra elogió a los franciscanos y a Las Casas

por defender a los indígenas, aunque después se quejó de que la religión que inculcaban en sus rebaños nativos no era más que una nueva forma de idolatría, ya que se centraba en "la veneración de los santos" y culminaba en la devoción a "María de Guadalupe, su madre". Por añadidura, la conversión estaba acompañada de la confirmación de la propiedad comunal de la tierra, por lo que entonces comenzó "el sueño moral de la gran familia indígena", dado que "el comunismo, es bien sabido, lejos de ser la forma de las sociedades del porvenir, es la de las del pasado". Sierra concluyó haciendo un llamado a que la población nativa se emancipara de la superstición y la ignorancia, una "obra divina" reservada para la instrucción misionaria de los maestros de escuela modernos.33

En su análisis de los tres siglos del régimen colonial, a Sierra le impresionaban sobre todo el poder y la riqueza de la Iglesia y afirmó que "el clero formaba el ejército moral del gobierno", siendo su autoridad superior a la del Estado en muchos aspectos. Además, dado que la universidad estaba dominada por la teología y el derecho escolásticos, fuera civil o canónico, la ciencia y la filosofía de Descartes y Newton no ingresaron al país, por lo que México habitaba en una "tremenda clausura intelectual" que reprimió desde el comienzo cualquier independencia espiritual. En lo que respecta a la economía, Sierra echó mano de la memoria familiar y enfatizó que el comercio y la extracción de la plata estaban dominados por inmigrantes españoles, con la consecuencia social de que "el abarrotero, y no el conquistador, es el verdadero padre español de la sociedad mexicana, con sus defectos risibles y sus sólidas virtudes", hombres a los que sus esposas mexicanas dominaban fácilmente. A pesar de la imagen de letargia colonial que trazaba, Sierra admitió que en el siglo XVIII "la sociedad mexicana [...] el organismo nuevo [...] ya tenía conciencia de su personalidad", una conciencia que se

fortificó con el surgimiento de varios tipos de mestizos o "neomexicanos" que, según las circunstancias, se casaban tanto con criollas como con indígenas. No obstante, debido a su prejuicio liberal, Sierra no concebía la existencia de una patria criolla y el patriotismo que suscitaba. Así pues, aunque reconoció las reformas introducidas por Carlos III y el gobierno eficaz de los virreyes como Bucareli y el más joven Revillagigedo, no pudo proporcionar ninguna noción del alcance que tuvo la Ilustración española y de su influencia en la Nueva España.34

En cuanto a la Independencia, Sierra atribuía su origen a la Revolución francesa y sus "dos divinos sofismas: el individuo es libre; el pueblo, es decir, la mayoría social, es soberano". Una vez que Napoleón derrocó a la monarquía española, era sólo cuestión de tiempo para que los criollos aprovecharan su oportunidad. No obstante, en México se requirió de la intervención de Miguel Hidalgo para que iniciara la insurgencia, un papel que Sierra celebró en términos voluntaristas: "su propósito se lo dictó el amor a una patria que no existía sino en ese amor; él fue, pues, quien la engendró: él es su padre, es nuestro padre". Asimismo, aunque de una manera bien liberal llamó a abolir la esclavitud y el tributo que pagaban los indígenas y mulatos, su verdadera contribución fue convocar a un "inmenso levantamiento popular": "La libertad, para aquellos grupos, no era un derecho, era una embriaguez; no era una actitud normal, era una expresión de odio y alegría; aquella era indisciplinable, incontenible, tenía el aspecto de una fuerza de la naturaleza en toda su violencia: tromba, huracán, inundación".

Aquí aparece una imagen notablemente similar a la que Octavio Paz dibujó en su famosa evocación de la Revolución mexicana.35 Por lo demás, Sierra criticó fuertemente la Declaración de Independencia de 1821 por proclamar que, tras

300 años de opresión colonial, la nación mexicana recuperó su independencia. En realidad, aseveraba, fue sólo durante la insurgencia iniciada por Hidalgo en 1810 que la nación mexicana comenzó a adquirir conciencia de sí misma, una conciencia política. En su crítica se hacía eco de la doctrina liberal, ya enunciada en términos lapidarios por Ignacio Ramírez, quien se negaba a reconocer la ascendencia política tanto de los aztecas como de los españoles, e insistió en que "nosotros venimos del pueblo de Dolores, descendemos de Hidalgo, y nacimos luchando, como nuestro padre, por los símbolos de la emancipación".36

Ni siquiera las habilidades literarias de Justo Sierra pudieron ofrecer un recuento digno de la política mexicana en las décadas que siguieron a la Independencia. El antiguo ejército real, que liberó a México del dominio español, actuó posteriormente como guardia pretoriana, con sus generales compitiendo por la presidencia, aunque al final fueron superados por Antonio López de Santa Anna, "el gran comediante", cuya arrogancia y vanidad lo hacían parecer "un sultán africano". Sierra tampoco estaba impresionado por Lucas Alamán, el archiconservador de la época, cuyos planes de crear una industria mecanizada financiada con el subsidio del Estado y la protección arancelaria le resultaban ridículas y completamente inaplicables en un país "sin vías de comunicación, sin combustible y sin fierro, sin población consumidora". Debido a que las masas eran en general pasivas, subyugadas como estaban por el clero o los terratenientes, toda esperanza de cambio dependía de "la pequeña burguesía [...] esta falange intelectual" que buscaba completar las reformas de Carlos III y "convertir en sociedad laica a la sociedad mexicana". Los asistía la paradoja de que, mientras en Francia los jacobinos proponían un gobierno central fuerte, sus contrapartes en México eran federalistas ardientes que residían en los estados de la república donde organizaban "mili-

cias civiles" capaces de defenderlos de un ejército regular. No obstante, mientras más describía Sierra la condición de México en este periodo, más lamentaba la "amargura y [la] pena" de todo. "Cuánta energía desperdiciada, cuánta fuerza derramada en la sangre de perennes contiendas." Y todo a fin de preparar el camino para "la definitiva humillación de la patria", cuando las tropas norteamericanas invadieron México y ocuparon la capital y los puertos. Sierra defendía enérgicamente la decisión del presidente Manuel de la Peña y Peña de firmar el Tratado de Guadalupe Hidalgo (1848), ya que entonces existía el peligro de que los estados del norte de la federación se declararan independientes.37

A corto plazo, la derrota condujo a México a una mayor anarquía. En Yucatán una rebelión de "los indómitos y feroces mayas" amenazaba la supervivencia de la sociedad hispana en esa península. Del mismo modo, Sonora se vio invadida por filibusteros estadunidenses, y en general los estados fronterizos fueron afectados por grupos de indios saqueadores provenientes de los Estados Unidos. En la ciudad de México, los ministros eran nombrados y despedidos con una extraordinaria rapidez; las milicias se encontraban muy fortificadas; los conservadores llamaban abiertamente a establecer una monarquía liderada por un príncipe europeo, y, como último recurso, Santa Anna fue llamado nuevamente para un último periodo presidencial de ineptitud y corrupción.38

Cuando su narrativa llegó a la reforma liberal de la década de 1850, Sierra hizo una pausa para afirmar que México había experimentado únicamente dos revoluciones y que los movimientos de Independencia y Reforma eran "dos aceleraciones violentas de su evolución", dos expresiones del mismo proceso en el que el país se liberó de España y del régimen colonial —que persistió después del triunfo del movimiento de independencia—, y que culminó en la "creación en una

persona nacional dueña de sí misma".39 La legislación de la Reforma fue tan trascendental que llegó a ser "una gigantesca revolución social". Mediante la Ley Juárez de 1855 se despojó al clero de sus privilegios legales y, mediante la ley de desamortización introducida por Miguel Lerdo de Tejada en 1856, se expropió la riqueza de la Iglesia, vendiendo de inmediato sus vastas propiedades a las partes interesadas. A pesar de su evidente aprobación de esta legislación, Sierra admitió abiertamente que los liberales conformaban una minoría, por lo que el Congreso, que fue convocado para redactar la Constitución de 1857, parecía "un conjunto de confesores de la fe nueva", ya que sus jóvenes diputados tomaron los principios de Rousseau y la Revolución francesa y adoptaron "la concepción metafísica de los derechos absolutos". Y aun así, afirmó, la inclusión de los principios de libertad e igualdad en la Constitución, en su momento, modificarían la práctica política y ofrecerían un ideal con el que medir esa práctica. En cualquier caso, "esos derechos constituían nuestra carta de ciudadanía en el grupo de los pueblos civilizados".40

Cuando la Reforma fue superada por la Guerra de los Tres Años (1858-1860), Sierra culpó a los obispos católicos y al papa Pío IX por tan amargo conflicto, que en esencia consistió en una guerra entre la Iglesia y el Estado, una lucha ideológica de dos fes, una batalla entre "la necesidad de las almas de buscar el cielo, conducidas por la luz de la Iglesia [y] la necesidad de los hombres de realizar el progreso y conquistar al porvenir". En la esfera militar la pelea fue entre los ejércitos liderados por jóvenes oficiales regulares y las milicias reclutadas por los gobernadores, y si los liberales al final resultaron victoriosos fue debido a "la clase media de los estados", hombres con educación que tenían "llenos de ensueños el cerebro, de ambiciones el corazón y de apetitos el estómago; la burguesía dio oficiales, generales, periodistas, tribunos, ministros, mártires y vencedores a la nueva causa". El costo so-

cial de esta amarga guerra no podía medirse fácilmente, ya que el asunto de la religión dividía a las familias y afectaba las lealtades naturales, especialmente cuando los obispos excomulgaron a todos los católicos que aceptaran la Reforma o compraran propiedades de la Iglesia. Sierra comentó que el resultado fue el siguiente:

[...] no había ni hacienda ni aldea ni ciudad que no estuvieran amagadas por la guerrilla, por el pronunciamiento, por el salteador de caminos, por la horda indígena que se levantaba con la bandera roja del comunismo agrario: religión y fueros o Constitución y Reforma eran los vocablos encontrados en que se descomponía la palabra muerte.

No obstante, la urgencia del conflicto supuso que el gobierno liberal, establecido en Veracruz y compuesto por Benito Juárez, Melchor Ocampo y Miguel Lerdo de Tejada, se viera obligado a suspender la Constitución y confiar en facultades extraordinarias, medidas que Sierra alabó debido a que, "dada nuestra historia, nuestra geografía y nuestra verdadera constitución social, nuestro verdadero modo de ser político tenía que ser dictadura para no ser una anarquía". Fue en 1859 que el presidente emitió las Leyes de Reforma que finalmente terminaron el proceso de separación entre la Iglesia y el Estado, nacionalizaron toda propiedad de la Iglesia y disolvieron todas las órdenes religiosas. Con todo esto, los liberales buscaban destruir el poder político y público de la Iglesia y, por ende, deshacerse del principal obstáculo para "la evolución de la República hacia el completo dominio de sí misma, hacia la plena institución del Estado laico".41

En 1861 el gobierno liberal, liderado por Juárez, se instaló en la ciudad de México; los obispos fueron enviados al exilio, los conventos restantes fueron destruidos, sus bibliotecas confiscadas y las propiedades clericales rematadas, enriqueciendo así, a menudo, a los especuladores extranjeros. Sierra

recalcó que se trataba de una política diseñada para erigir "un muro enorme hecho de escombros y ruinas" que prevendría cualquier retorno al pasado. Jóvenes estudiantes recorrieron las calles de la capital predicando las doctrinas de Proudhon y Lamennais. Sin embargo, el gobierno estaba en bancarrota, por lo que suspendió el pago de intereses de la deuda extranjera y, así, provocó el bloqueo de Veracruz por parte de flotas españolas y británicas, y poco después la invasión de Francia. Además, mientras los franceses avanzaban hacia el interior del país e invadían ciudades de la planicie central, a menudo eran bien recibidos por las clases terratenientes y conservadoras. No obstante, con los franceses vino Maximiliano de Habsburgo, el nuevo emperador de México, a quien Sierra comparó con Carlos I de Inglaterra, un hombre que vivió como si fuera el personaje de una novela. Sin embargo, "la clase media, fría, observadora, miedosa, no creía que durase aquella ópera", y aunque todas esas personas, "la masa pasiva que constituía el fondo de nuestra nacionalidad (mestizos e indígenas), masa sin espontaneidad alguna", estaban dispuestas a resistirse a la invasión, no tenían forma de actuar colectivamente, así que fueron reclutadas por la fuerza mediante la tradicional leva.[42] Como tanto el ejército regular como las milicias estatales se vieron derrotados, lo único que quedaba, según Sierra, era la figura de Benito Juárez en su carruaje de camino a la frontera norte, un espectáculo que lo llevó a proclamar:

Lo único que infundía aliento, que daba alma a la causa republicana herida de muerte, era la grande alma de Juárez, su serenidad estoica, la incontrastable firmeza de su fe, pero no la fe ciega de los hombres sometidos de su raza, sino la fe clarividente de los de su raza que ascienden a la civilización y a la conciencia libre. Aquel hombre pesaba todas las dificultades, analizaba con pasmoso buen sentido político las condiciones en lo porvenir; aquel hombre no dudó ni se en-

gañó. Todo estaba mutilado, mermado, disminuido en la nación; sólo él permanecía intacto; en él la República era incólume.43

Fue desde esta perspectiva que Sierra aplaudió la controvertida decisión que Juárez tomó en 1865 de prorrogar su mandato presidencial, dejando de lado la propiedad constitucional y los derechos legales de Jesús González Ortega a la sucesión. "Sacrificó la Constitución a la patria e hizo bien; la gran mayoría de los republicanos aplaudió este acto de energía que transmutaba al presidente en dictador, en nombre de los más sagrados intereses de la República." Pero Sierra no se dignó informar a sus lectores que muchos intelectuales liberales jamás perdonaron a Juárez por mantenerse en la presidencia, en contra de lo que proclamaba la ley.44

Después de comentar sobre las causas de la caída del efímero imperio de Maximiliano —la victoria del norte en los Estados Unidos, la derrota de Austria a manos de Prusia y la subsecuente retirada de las tropas francesas de México—, Sierra concluyó celebrando la entrada de Juárez a la ciudad de México en 1867. Mencionó que, "a medida que la República avanzaba, castigaba a los infidentes: multas, confiscaciones, ejecuciones, marcaban el camino de la Némesis implacable". En ese contexto, aplaudió la decisión de Juárez de ejecutar a Maximiliano y a sus generales mexicanos, Miguel Miramón y Tomás Mejía. La Intervención le había costado a México, según sus cálculos, unas 300 000 vidas. No obstante, durante la heroica resistencia que ofrecieron las fuerzas locales a lo largo del país, México "había adquirido un alma, la unidad nacional [...] La república fue entonces la nación". En efecto, si el Partido Liberal que promulgó la Reforma había sido una minoría dentro de la nación que impuso sus políticas a un pueblo recalcitrante, la resistencia a la ocupación extranjera lo transformó de tal manera que "la Reforma, la

República y la patria resultaban, desde aquel instante, la misma cosa y [...] no había más que una bandera nacional, la Constitución de Cincuenta y Siete; bajo ella todos volvieron a ser ciudadanos, a ser mexicanos, a ser libres".45 Obviamente, la lealtad liberal de Sierra dictaba su interpretación, la cual excluía de la arena política a todos los católicos comprometidos. Además, como revelaban sus comentarios previos sobre la pasividad de las masas, la nación, que finalmente había adquirido un alma colectiva, era a todas luces la nación política: los hombres que de ahí en adelante habitaron las cámaras municipales, las secretarías y las cortes de la República Restaurada.

IV

El 21 de agosto de 1903, Justo Sierra, entonces subsecretario de Instrucción Pública en el gobierno mexicano, le escribió a Porfirio Díaz para solicitar una reunión en la que pudiera leerle al presidente la conclusión de *México. Su evolución social,* el capítulo del tomo II titulado "Historia política. La era actual". Sierra observó: "no es mi panegírico, es mi ensayo de juicio sociológico que responde al anhelo, acaso insensato, de los que presumimos de historiadores, de adelantarnos al fallo de la posteridad".46 Se desconocen los comentarios de Díaz. Siendo justos con Sierra, debemos notar que, en noviembre de 1899, le informó a Díaz que no había firmado el manifiesto que llamaba a su reelección, ya que "la reelección significa hoy la presidencia vitalicia, es decir, la monarquía electiva con un disfraz republicano". Esto impediría que Díaz abriera camino para un sucesor y confirmaría la opinión, ampliamente sostenida en el extranjero, de que "en la República mexicana no hay instituciones, hay un hombre; de su vida depende paz, trabajo productivo y crédito". Al mismo tiempo, Sierra hizo saber de manera cálida que Díaz

no actuaba por ambición sino por patriotismo, y que su reelección, "que no creo necesaria, es forzosa".47

"La era actual" comenzaba con el dicho positivista de que "la sociedad es un ser vivo, por tanto, crece, se desenvuelve y se transforma". Utilizando audazmente el ambicioso esquema del progreso humano planteado por Spencer, declaró que, después de 1867, en buena medida gracias al inmenso crecimiento de los Estados Unidos, México se había lanzado a la transición "de la era militar a la industrial". Fue entonces cuando la república adquirió el derecho de llamarse nación. Sierra aseveró que aunque Porfirio Díaz, un general popular, tomó el poder en 1876, no fue hasta 1885 que asumió el control sobre toda la maquinaria política del Estado mexicano. Si retuvo el poder fue porque recurrió a "la religión política de la paz", que le permitió crear un régimen basado en "la fe y el temor", en el que las elecciones, si bien no legítimas, ciertamente eran legales. Con el paso de los años, Díaz fue investido por la voluntad de la ciudadanía activa con una "magistratura vitalicia de hecho". Ciertamente Sierra sugirió que la sumisión del pueblo y de la sociedad a su autoridad podía bautizarse "con el nombre de dictadura social, de cesarismo espontáneo", que era autoritario, aunque constitucional, y que se extendía a todos los departamentos del Estado. Para justificar este régimen y, más aún, su propia conciencia liberal, Sierra declaró: "la evolución política de México ha sido sacrificada a las otras fases de su evolución social".48

En efecto, el país se había transformado gracias a la construcción de vías férreas y la expansión de la economía de exportación, incluso si la agricultura aún requería más inversión en la irrigación. El problema que seguía existiendo era que las masas aún estaban sumergidas en un estupor alcohólico y que la clase alta aún era adicta a la religión. En consecuencia, Sierra argumentaba que "aquí no hay más clase [...]

que la burguesía", y afirmaba que "los mestizos [...] son la verdadera familia nacional; en ella tiene su centro y sus raíces la burguesía dominante". En cuanto al futuro de México, Sierra llamaba a la organización de un partido político con un programa explícito de políticas a seguir. Pero, sobre todo, lo que el país necesitaba para ser una "patria grande y feliz" era un sistema educativo nacional para toda la población, un sistema basado en "ciencia y libertad". A través de un mensaje de despedida, Sierra declaró: "Toda la evolución social mexicana habrá sido abortiva y frustránea si no llega a ese fin total: la libertad".49

Sólo dos meses antes de su encuentro con Díaz, en junio de 1903, Sierra había escuchado a Francisco Bulnes, un ex senador y renombrado polemista científico, proponer la reelección del presidente en la Convención Nacional Liberal. Bulnes argumentó que, a diferencia de los regímenes anárquicos de sus predecesores jacobinos, Díaz había empleado "todas las reglas del arte de la política, delineadas por el emperador romano Augusto, que duró cuarenta y cuatro años en el poder" y que, al igual que su parangón clásico, siempre respetó la solemnidad de las instituciones y ejercía el poder "haciendo uso del minimum de terror y el maximum de benevolencia".50 En una carta subsecuente a José Yves Limantour, secretario de Hacienda, Sierra comentó que "hablar mal de Juárez, como Bulnes hace, no parece sino un pretexto para entonar estupendos himnos en honor del Presidente", a lo que añadió que si bien eran obvias las virtudes de Díaz, él se sentía asfixiado de ver cómo cundía el "prurito de fabricar la estatua del presidente con el país moral y político y social reducido a polvo".51 Su temor estaba, en parte, fuera de lugar, ya que si bien Díaz comenzó un séptimo mandato en 1904, en esta ocasión por seis años, no obstante, tal como Bulnes había enunciado en su discurso inaugural, la clase política mexicana primero se había preocupado y luego inquietado

por la sucesión presidencial. En algunos círculos existía la tendencia a remontarse a los gloriosos días de la Reforma y alabar a Juárez como un gran demócrata. La celebración del centenario del natalicio de Juárez en 1906 sirvió como el foco de atención de esos sentimientos y presentó el peligro de un duro contraste entre el régimen civil y democrático de Juárez y el gobierno militar y autoritario de Díaz.52 Para evitar este desafío, Francisco Bulnes subió a la palestra con un objetivo polémico, y en dos libros sucesivos buscó debilitar la reputación de Juárez como un gran presidente liberal y un verdadero demócrata.53

Bulnes argumentó que, desde la insurgencia, en prácticamente cada estado de la república se desarrolló un conflicto entre oficiales del ejército regular, que lograron autonomía durante el mandato de Iturbide, y los caciques regionales, antiguos insurgentes, que dependían de las milicias locales. Durante la Reforma, "el grupo apostólico profesional y estudiantil liberal" formó una alianza con estos caciques regionales y, de hecho, a veces con líderes bandidos. Durante la Guerra de los Tres Años, Juárez fue apenas una figura decorativa, con Melchor Ocampo y Miguel Lerdo de Tejada ejerciendo el poder político, y Santos Degollado y Jesús González Ortega manteniendo el control militar. Sobre todo, Bulnes insistía en que la Reforma fue la obra de una generación entera de intelectuales, generales, políticos, caudillos y generales en jefe de las zonas rurales. No obstante, Juárez utilizó a estos hombres y luego se deshizo de ellos sin remordimiento alguno cuando ya no le eran de utilidad. Añadió: "Durante su presidencia se le vio constantemente gastar y reducir a la nulidad a hombres de verdadero mérito y que hubiesen podido prestar verdaderos servicios a la patria, simplemente por considerarlos rivales temibles en la cuestión del mando supremo". Concluyó mencionando que, aunque actualmente aclamaban a Juárez como un gran demócrata, "es un hecho

palpable que jamás hemos tenido democracia y que ni dentro de cien años la tendremos. Es otro hecho que el más grande enemigo que tuvo la democracia mexicana fue Juárez de 1867 a 1872".54

Tan grande fue la protesta contra Bulnes que en 1906 Justo Sierra dejó de lado sus asuntos oficiales y escribió la que sólo podría describirse como su obra maestra en el terreno de la historia: *Juárez. Su obra y su tiempo* (1906), una obra magistral, aunque incompleta, creada en buena medida para responder y refutar el iconoclasta ataque de Bulnes. Tan sólo un año antes Sierra había sido nombrado secretario de Instrucción Pública, siendo el primer jefe del nuevo ministerio federal de Educación. Por lo tanto, también ofreció este libro en parte como una contribución a las celebraciones del centenario y, en efecto, el último capítulo consistía en un elogio de Juárez que recitó en el Teatro Arbeu el 18 de julio de 1906, ante Díaz y otras eminencias públicas. Lo que estaba en juego aquí era la naturaleza de la relación entre el régimen porfiriano y su predecesor liberal: ¿era Díaz el discípulo de Juárez que continuaba su labor o representaba la antítesis del régimen anterior? Obviamente, Sierra no era el hombre para resolver esa pregunta, y estaba demasiado comprometido con el proyecto porfiriano como para discutir el tema abiertamente.55

Aun así, cuando este hombre más bien corpulento, ya entonces a finales de su quinta década, se sentó a escribir, se encontró inmerso no en documentos, sino en recuerdos de su adolescencia, cuando en 1861 entró por primera vez a la ciudad de México y se sentó en las tribunas públicas del Congreso Nacional, escuchando con fascinación los apasionados debates de aquel año. Fueron estos recuerdos de juventud los que hicieron que exclamara: "¡Oh, tiempos! Cuánto desorden, cuánta algarabía, cuántos discursos, cuántos

miedos... ¡pero cuán divertidos eran! ¡Cómo vibrábamos!" No obstante, no fueron sólo sus propios recuerdos los que utilizó, sino también lo que recordaba de conversaciones con los intelectuales, los generales y los políticos de aquella época a quienes conoció más tarde, cuando, de joven, frecuentaba las reuniones literarias organizadas por Ignacio Manuel Altamirano y más tarde, cuando él mismo entró al Congreso y se dedicó al periodismo. Su objetivo al escribir la vida de Juárez no era imitar a Hippolyte Taine, sino seguir el ejemplo de Michelet o incluso de Carlyle, y evocar las escenas y los hombres de un México, para entonces, ya lejano de la experiencia de la mayoría de los mexicanos contemporáneos. Tal como explicó: "Lo que he querido es hacer ver lo que he visto, hacer entrever lo que he entrevisto, no poner delante de quienes lean los anteojos que para ello me han servido".56

Con todo, si la narrativa de Sierra alcanzó su clímax en la compleja política de 1861, a partir de ahí perdió el rumbo al seguir de cerca la diplomacia de la Intervención francesa. Para entonces Sierra carecía de tiempo y energía para redactar más, así que le encargó la tarea de cubrir la Intervención francesa y el Imperio a Carlos Pereyra. Tampoco abordó el papel de Juárez en la República Restaurada, más allá de insertar lo que ya había escrito en "La era actual" de *México. Su evolución social.* En efecto, a pesar de que se trata de una obra maestra escrita en un estilo magistral, *Juárez* está incompleta y se limita a ser un retrato del presidente de la Reforma, la Guerra de los Tres Años y el periodo anárquico antes de la llegada de las tropas francesas a la ciudad de México. Omite por completo cualquier verdadera reflexión sobre la manera en que Juárez ejerció el poder después de 1867 en la República Restaurada.57

A manera de introducción, Sierra declaró que "cuando la nación mexicana dejó de ser la Nueva España, no dejó de ser

colonial", especialmente porque las doctrinas de la Ilustración apenas habían comenzado a penetrar "la monótona y sandia fortaleza escolástica en que se enclaustraba el intelecto mexicano". El catolicismo aún apelaba a las emociones a través de sus rituales elaborados; el clero aún intervenía en la vida pública, controlaba una inmensa riqueza y defendía asiduamente sus instituciones y privilegios de la intervención del Estado. En cuanto a las masas, fueran indígenas o mestizas, aún vivían "en el fondo de su pantano de superstición, de alcoholismo [...] de servidumbre industrial y doméstica", por lo que lo único que anhelaban era "su paz, su terruño, su santuario, el cirio para su santo y el pulque de todos los días y la borrachera de todos los lunes". El ejército, por su parte, era una causa principal de inestabilidad política, ya que cada general deseaba convertirse en presidente y todos los oficiales estaban listos para beneficiarse de la rebelión. El resultado era que el país carecía de toda autoridad central; antiguos insurgentes se consolidaban como caciques, y los gobernadores formaban sus propias milicias. Sierra concluyó que, en efecto, México estaba gobernado por dos clases privilegiadas, el clero y la milicia, cada una profundamente reaccionaria, aunque ambas incapaces de prevenir que el país entrara en la anarquía.58 En este contexto, la única esperanza de un futuro era el Partido Liberal. No obstante, Bulnes y otros ahora menospreciaban las labores heroicas de hombres como Melchor Ocampo, Miguel Lerdo de Tejada, Ignacio Ramírez y Benito Juárez, "hombres que tienen como cualidad suprema el carácter, la inquebrantable voluntad", quienes, a pesar de ser una pequeña minoría, tuvieron que deshacerse "de creencias, de preocupaciones, de hábitos, de supersticiones, de falsas doctrinas [...]". Era una generación involucrada en una tarea titánica, que era lograr "la transformación social de México" a través de la "supresión de las clases privilegiadas por la ley (clero y ejército); [la] desamortización de la

propiedad territorial; [la] educación laica del pueblo mexicano".59

Al hablar de las circunstancias personales de Juárez, Sierra comentó que, tras haber pasado su niñez en las montañas, el joven zapoteca se mudó a Oaxaca, una ciudad que en aquel entonces aún estaba dominada por la catedral y el monasterio dominico. Allí lo crio un encuadernador, un laico vestido con hábitos religiosos, quien lo ayudó a entrar al seminario local para sacerdotes. No obstante, en 1828 asistió al recién inaugurado Instituto de Ciencias y Artes donde, junto con otros indígenas, estudió derecho. Fue en este instituto donde una falange de políticos oaxaqueños se educaron, entre ellos Ignacio Mejía, Manuel Ruiz, Ignacio Mariscal, Manuel Dublán, Matías Romero, Justo Benítez, Manuel José Toro y Porfirio Díaz. En Oaxaca, Juárez ascendió lentamente de rango político, hasta servir como gobernador de 1848 a 1852, periodo durante el cual protegió al clero pero reorganizó la guardia nacional, colocándola bajo la autoridad del gobierno del estado. En efecto, pocos eran entonces los indicios de su futura grandeza.60

En 1853, debido a la investidura de Santa Anna como presidente, Juárez huyó a Nueva Orleans, donde llegó a estar bajo la influencia de Melchor Ocampo, el ex gobernador de Michoacán, un radical que ya había tenido altercados con el clero de su estado. Hijo ilegítimo de un terrateniente adinerado, Ocampo había viajado a Europa, especialmente a Francia, donde se convirtió en "discípulo de Rousseau y alumno de Proudhon". Al ser un panteísta, que creía en un Dios de la Naturaleza, respetaba el credo religioso, pero era un resuelto enemigo del poder y la pretensión clerical. Sierra destacó que fue Ocampo quien le enseñó a Juárez "una religión nueva de libertad y de progreso" y lo persuadió de la necesidad de una "destrucción radical del poder de la Iglesia". Sierra tenía opi-

niones encontradas sobre Ocampo, ya que si bien lo alababa como un "hombre de pensamiento y de acción", también lo describía como un "socialista un poco lírico, un poco inconsecuente, como eran casi todos los engendrados por la revolución de 1848". Más concretamente, lo definía como un jacobino y explicaba con cuidado lo que significaba el término:

Un jacobino es aquel que cree que la evolución social sólo puede realizarse por los procedimientos revolucionarios y que hace del procedimiento revolucionario un sistema de gobierno; ese procedimiento se compone de golpes de autoridad a expensas de la ley, y de medidas de salud pública por encima de las constituciones y de las garantías individuales.

No obstante, como la Revolución francesa demostraba, el jacobinismo siempre tendía a caer en la anarquía y terminar en dictadura, ya fuera en el despotismo de un grupo revolucionario o en el cesarismo de un soldado, como Napoleón, que decía actuar como representante del pueblo. En efecto, "todo jacobinismo que no sabe hacerse remplazar por la ley va fatalmente hacia Napoleón". Y aun así, Sierra concluyó que la Reforma fue "la gran revolución mexicana" que fue concebida e implementada por el "jacobinismo nacional".61

Además de enfatizar que Juárez inició la Reforma mediante su ley de noviembre de 1855, la cual abolía todos los privilegios legales y por ende establecía "la igualdad ante la ley, *artículo de fe del credo democrático* latino", Sierra añadió poco a su relato previo sobre la revolución. Una vez más, culpaba a los obispos por provocar que se levantara "la nación católica", por actuar "como caudillos de un pueblo ultrajado" y enviar al país a una guerra civil. Ridiculizó la religión de sus compatriotas de aquella época como una serie de "devociones absolutamente idolátricas y fetichistas hacia las imágenes". El mexicano no pensaba por sí mismo, sino que parecía "un niño desvalido que pide amparo". Incluso el presidente

liberal Ignacio Comonfort se vio debilitado por "la súplica muda y lacrimosa de su madre", y como resultado traicionó a la Reforma y aceptó el golpe de Estado militar.62

Gracias a que Comonfort se retiró, Juárez, entonces vicepresidente y líder de la Suprema Corte, obtuvo el derecho de proclamarse como presidente, un acto que Sierra aplaudió en términos sorprendentes: "Era un *adsum* solemne y firme; era el *aquí estoy* del indio" que se convirtió en "la personificación de la Constitución". Luego comenzó la Guerra de los Tres Años (1858-1860), una amarga guerra civil, una forma de "suicidio nacional" que se caracterizó por "tanto amor al sacrificio, tanto desinterés y noble idealidad". Los imperativos de esta guerra civil fueron los que llevaron a Juárez, para entonces colocado en Veracruz, a emitir las Leyes de Reforma el 7 de julio de 1859, las cuales Sierra aclamó:

Desde la declaración de Independencia en 1821 no se había presentado a la nación un documento de mayor transparencia. El régimen colonial se había disuelto entonces en su carácter político, ahora concluía legalmente bajo su aspecto social; desde este punto de vista, la Independencia y la Reforma constituían dos fases de la misma evolución; ni la Constitución de 1857 tenía tamaña trascendencia.

La separación de la Iglesia y el Estado, la nacionalización de todas las propiedades de la Iglesia y la disolución de las órdenes religiosas eran las medidas que tanto Melchor Ocampo como Miguel Lerdo de Tejada proponían, aunque por razones distintas. No obstante, ya que estas leyes se promulgaron por decreto presidencial, Sierra aseguró que "todos los esfuerzos se sumaron en la autoridad de Juárez; Juárez fue el autor de la Reforma". A pesar de esto, el texto de estas leyes por lo general se le ha atribuido a Melchor Ocampo.63

Durante la mayor parte de la Guerra de los Tres Años la ciudad de México estuvo ocupada por el ejército conserva-

dor, y los jóvenes coroneles que dirigieron estas fuerzas derrotaron continuamente a sus oponentes liberales. En un acto de desesperación, Juárez y su gobierno acordaron reconocer el Tratado McLane-Ocampo de diciembre de 1859, que establecía un codominio de México y los Estados Unidos a lo largo del istmo de Tehuantepec y la frontera norte, permitiendo en ambos casos el libre paso de civiles y contingentes militares estadunidenses. Estas concesiones otorgaban a cambio un préstamo por dos millones de dólares y la promesa de ayuda militar. A corto plazo, el acuerdo previno una invasión estadunidense y, de hecho, incitó a la marina estadunidense a prevenir que los barcos conservadores bloquearan Veracruz. No obstante, admitía Sierra, para muchos mexicanos "parecía un pacto de venta de alma al diablo". Afortunadamente para México, el Senado americano se negó a ratificar el tratado. En ese entonces el presidente poseía poderes que eran "eminentemente legal[es] y totalmente anormal[es]", y ejercía una dictadura para preservar "la patria y la nacionalidad".64

A pesar del énfasis que hizo en el singular papel de Juárez, cuando Sierra narró los acontecimientos trágicos de la Guerra de los Tres Años se concentró en la heroica figura de Santos Degollado, el secretario de Defensa y comandante en jefe de las tropas liberales, que fue derrotado una vez tras otra en el centro de México y que aun así siempre se las arreglaba para reclutar nuevas fuerzas. El problema era que los conservadores estaban liderados por oficiales regulares del ejército federal, mientras que los liberales dependían de reclutamientos militares comandados por hombres como Degollado, que no tenían experiencia en batallas. La situación de 1860 era tan apremiante que Degollado creyó necesario expropiar un tren de plata que pertenecía a particulares y luego propuso un tratado de paz con sus oponentes, supervisado por los cuerpos diplomáticos dirigidos por el ministro

británico. Esta iniciativa condujo a su destitución inmediata, especialmente porque también había sugerido que Juárez renunciara. Sierra retrató de manera extraordinaria a Degollado, un católico ferviente y a la vez ardiente liberal, sacerdote por carácter y crianza, sobre cuyos hombros estaba la carga de mantener la causa liberal en sus peores momentos. Sierra le llamaba "el Cristo de la Reforma".65

v

Fue en diciembre de 1860 que Jesús González Ortega, gobernador de Zacatecas y el general liberal más destacado, derrotó definitivamente a los conservadores y tomó la ciudad de México. Sierra lo describió como una "figura extraordinariamente simpática", de espíritu generoso, que había reconocido públicamente a Degollado, a pesar de su deshonra, en el desfile triunfante a través de las calles de la capital. De hecho, Sierra recordaba que en junio de 1861, cuando él era un simple adolescente que viajaba en carruaje desde Puebla para comenzar sus estudios de latín en la ciudad de México, había visto a González Ortega, "en esos momentos el hombre más popular de la República", aparecer a caballo, vestido "en traje gris de charro mexicano, sobriamente bordado de plata", dirigiendo una tropa que estaba en busca de bandidos y asesinos reaccionarios. Para entonces, tanto Melchor Ocampo como Santos Degollado habían sido emboscados y asesinados, y había una clara rivalidad política entre Juárez y González Ortega. De hecho, cuando el presidente regresó a la capital no lo recibieron con el mismo entusiasmo que a su rival. Sierra admitía que Juárez aún era menospreciado por ser un indígena y, "con su impasible rostro oscuro, su mirada rarísima vez endulzada bajo las dos alas de cuervo de sus cejas densas, era un enigma para muchos". No obstante, encontró una explicación retórica para ese misterio: "Y no, no era un enigma, era la ley; para traducir en palabras la expresión de ese rostro no había más que abrir el código de la Reforma".66

A su retorno a la ciudad de México a principios de 1861, Juárez nombró un nuevo gabinete, con González Ortega como secretario de Defensa, Guillermo Prieto como secretario de Hacienda, Francisco Zarco como secretario de Relaciones Exteriores e Ignacio Ramírez como secretario de Justicia e Instrucción Pública. Fue, quizá, el gabinete más intelectual que México haya tenido hasta la fecha, pero, oh desgracia, no el más exitoso. Además del problema endémico del vandalismo y los conflictos partidistas, México aún sufría por el asunto inconcluso de la Reforma y por la bancarrota del gobierno federal. Sierra comentó acerca de la paradoja de Prieto, ya famoso por su poesía, en el papel de secretario de Hacienda. De hecho, de joven había trabajado en la aduana de la capital, aunque como poeta "cantaba la mañana de la libertad o como un profeta o como un trovador de los vivas reformistas". Por otro lado, como secretario enfureció a la opinión católica al expulsar a las monjas de sus conventos para vender sus propiedades. No obstante, esos recursos desesperados no lograron resolver el problema de la deuda nacional, por lo que fue obligado a renunciar.67

En cuanto a Ignacio Ramírez, ya renombrado como el periodista liberal que escribía bajo el seudónimo de *El Nigromante*, Sierra comentó que, a diferencia de la mayoría de los liberales, no era anticlerical sino anticatólico, quien declaraba que "vuestro deber es destruir el principio religioso cristiano o católico, para que, emancipada, la sociedad ande". Para los católicos él era "el Mefistófeles de la Reforma; era un Satanás", implacable, sarcástico e insolente. Más tarde, Guillermo Prieto le contó a Sierra sobre un extraordinario incidente que tuvo lugar cuando los trabajadores de una casa de moneda nacional se negaron a romper los cálices adornados de piedras preciosas y las custodias, los cuales habían sido confiscados de las iglesias. Al escuchar sobre su resistencia, Ramírez inmediatamente tomó un carruaje, entró a la casa de

moneda y, sin decir una palabra, agarró un pesado martillo de hierro y comenzó a destruir los recipientes sagrados. Sierra concluyó que, en esencia, Ramírez era un agente destructor, pero un hombre que esperaba pacientemente "el advenimiento del mundo nuevo". Fue en este punto que Sierra intercaló su recuerdo del joven Altamirano en el Congreso denunciando la ley de amnistía que pudo haber protegido a los asesinos de Degollado y Ocampo.68

Al proporcionar estos retratos basados en recuerdos o en anécdotas referidas por alguien más, Sierra evocó una época en la que los principales intelectuales ejercían el poder político en virtud de su elocuencia y sus escritos. Al hacer esto, respondía efectivamente a la crítica de Bulnes, según la cual en su *Evolución política* los sacrificios y el esfuerzo de toda una generación de hombres públicos se integraban en la sola figura de Juárez. Igualmente, citaba lo que llamaba "una pseudo-observación" común, la de que "Juárez espiaba a los hombres de valer para levantarlos, gastarlos y abandonarlos ya inutilizados". De hecho, sostenía Sierra, lo que desgastó los poderes y reputaciones de tantos liberales ilustres fue la auténtica fuerza de las circunstancias en aquellos años trágicos, antes que un plan deliberado por parte del presidente. No obstante, cuando Sierra evocó esas tempestuosas escenas de su juventud, también les recordó vivamente a sus muchos lectores el abismo que se abría entre el México pasional y liberal de su juventud y la asfixia del régimen porfiriano.69

Al hablar del fundamental año de 1861, Sierra comentó la psicología política de Juárez. Explicó que el presidente les otorgaba a sus secretarios gran libertad para actuar y que, de hecho, a menudo permitía que se tomaran decisiones por mayoría de votos, incluso si no se ajustaban a lo que él prefería.

Lo que tenía el señor Juárez era una desconfianza recelosa y tímida de su inteligencia; era éste un vicio, un pliegue psicológico, permítasenos la frase, adquirido por el niño que a los doce años no sabía castellano y, ya hombre, casi se encontró al principio de sus estudios; entró en ellos vacilante, indeciso; así fue siempre en asuntos intelectuales, y sólo al fin de su vida la inmensa experiencia acumulada le dio la confianza en su razón.

Asimismo, si "un célebre humorista mexicano", esto es, Francisco Bulnes, había acusado a Juárez de tener una "inflexible debilidad", no había logrado notar que "transigir con un mal menor para evitar uno mayor no es debilidad, es política; la política, por definición casi, es eso, transacción; lo demás es teoría, y se escribe, pero no se practica, no se hace, nadie la ha hecho sin suicidio".70

Sin embargo, Sierra también notó una naturaleza implacable en Juárez. Recordaba que, cuando González Ortega otorgó la amnistía a varios prisioneros, el presidente no estaba de acuerdo. Además, cuando los reaccionarios asesinaron a Degollado, Juárez se opuso a la propuesta del Congreso de declararlo "Benemérito de la Patria", ya que buscaba hacer negociaciones de paz con los conservadores. En este contexto, Sierra mencionó que en la República Restaurada él mismo se acercó al presidente para expresar el apoyo estudiantil a la amnistía al general Negrete, quien encabezó una rebelión fallida. No obstante, aunque Juárez estuvo de acuerdo con su propuesta (la cual Porfirio Díaz apoyaba), lo hizo de mala gana, profetizando que conduciría a más muertes en el futuro. En efecto, Juárez era un implacable enemigo y no parecía conmoverse por el sentimiento humanitario, lo que llevó a Sierra a comentar sobre "el sentimiento de recelo y desconfianza con que veía todo lo que amenazaba su poder y que se ocultaba en la astucia innata del gran indígena".71

Aun así, Sierra protestó contra el escarnio que hacían los conservadores de Juárez al tacharlo de ser "un indio inepto [cuyo] único mérito consistía en saberse inmovilizar". Recordaba que cuando él mismo habló con el presidente, le sorprendieron su claridad de expresión, su buen juicio y la conciencia de la magnitud de su labor, a lo que agregó:

La impasibilidad de su fisonomía y su silencio habitual lo hacían parecer de obsidiana más que de hueso y carne; ésa era una máscara. Allí dentro palpitaba un alma apasionada, entera, toda tramada de energía, de reflejos luminosos de un altísimo ideal de redención social, de patria... y de razón, sobre todo, de razón que se traducía en juicio ponderado, en equilibrio mental, estabilísimo y firme.

Sierra profetizó que, una vez que se publicaran sus cartas, se revelaría el alcance total del juicio agudo y la dedicación de Juárez. Asimismo, volvió a su elogio anterior y observó que "la fe de Juárez le hacía entrever el día en que la nación dueña de sí misma realizaría en paz su destino".72

Volviendo a la condición de México en 1861, Sierra comentó que el poder de los gobernadores, generales y caciques era tal que en cierta medida México no contaba con un Estado verdadero, y añadió: "Tengo la convicción de que la Intervención francesa salvó a la República de naufragar en la anarquía, en el separatismo, en el caos". Ciertamente, el Congreso otorgaba de manera regular "facultades extraordinarias" al gobierno, o la suspensión de la Constitución. En ese espíritu, por ejemplo, los diputados aprobaron la propuesta del gobierno para obtener un préstamo obligatorio de los habitantes adinerados del Distrito Federal. Asimismo, los derechos individuales que figuraban de manera tan prominente en la Constitución se suspendieron para permitir que el ejército engrosara sus filas mediante la leva, que, en la práctica, a menudo era más parecida al alistamiento obligatorio

que a un reclutamiento racional. Sin embargo, el gobierno central se vio flanqueado por poderosos gobernadores, de los cuales varios habían formado milicias efectivas. El resultado fue que

[e]l gobierno ejercía la dictadura, pero una dictadura, si sensata, neutralizada por otras cien dictaduras; gobernadores y ex caudillos, comandantes militares y jefes de bandas, todos "dictaturaban"; el señor Juárez clamaba en la intimidad delante de uno de sus amigos preferidos (el general Mejía, que me lo ha referido): "El gobierno está en una situación desesperante, tiene en las manos todas las facultades y no logra hacerse obedecer en ninguna parte".

Fue en este punto, en junio de 1861, tras las elecciones federales, que se presentó una petición en el Congreso para derrocar a Juárez y remplazarlo por González Ortega, moción que fue apoyada por Manuel Doblado, el poderoso gobernador de Guanajuato, y una gran cantidad de jóvenes políticos como Altamirano, Vicente Riva Palacio y Manuel Romero Rubio. La petición fue rechazada por tan sólo un voto, 52 diputados contra 51, con el grupo de Oaxaca apoyando a su compatriota. Sierra concluyó que para entonces "el país estaba en anarquía; los estados se encontraban a punto de romper el vínculo federal, en realidad flojísimo ya".73

Poco después de esta votación, en agosto de 1861, Juárez suspendió todo futuro pago de interés sobre la deuda externa de México a fin de permitir que el gobierno empleara los ingresos generados por las aduanas para pagar a sus empleados, fuesen funcionarios o soldados. No hay espacio aquí para seguir el análisis que hizo Sierra sobre las causas y el resultado de esta determinante decisión. Basta decir que México se convirtió en víctima de las ambiciones geopolíticas de Napoleón III, quien aprovechó la oportunidad que le daba la Guerra Civil estadunidense para enviar una expedición ar-

mada a México con el propósito de instalar al archiduque austriaco, Maximiliano de Habsburgo, como emperador. Era un proyecto mal concebido, pero fue recibido con entusiasmo por los obispos mexicanos y sus aliados conservadores. Tal como observó Sierra: "La nación, dividida contra sí misma, suplió con fuerzas extranjeras las que le faltaban a la facción impotente. En ese sentido no era una guerra nacional aquélla: era una prolongación de la guerra civil". Al mismo tiempo, observó la paradoja de la Intervención francesa, pues si España le había dado a México la carne y los huesos, sellando su carácter, "Francia nos había hecho el alma, [nos] había dado forma". La mayoría de los intelectuales mexicanos conocían más sobre la literatura francesa y la historia de la Revolución francesa que de literatura española o de la historia de su propio país, y esto era mucho más cierto en el caso del Partido Liberal, que "escribía en francés [...] como todavía nosotros que de él descendemos en línea recta". No obstante, ahora parecía que México tenía que elegir entre convertirse en una dependencia de los Estados Unidos o aceptar el tutelaje de Francia.74

Para cuando Sierra llegó a describir la ocupación francesa de la ciudad de México en 1863, ya había agotado su energía mental o el tiempo que consideró para realizar esta tarea. Siguió brevemente la huida de Juárez hacia el norte, hasta El Paso, su destino final, donde el presidente figuró como la encarnación de la resistencia mexicana a la ocupación extranjera, "apoyado en la legalidad, su fiel Antígona, piadosa y desolada". A pesar de esto, Sierra le encargó a Carlos Pereyra, un joven historiador conservador, que escribiera dos capítulos que estudiaran principalmente la situación internacional que al final obligó a Napoleón III a retirar las fuerzas francesas y abandonar a Maximiliano a su suerte. Además, le tocó a Pereyra defender la decisión de Juárez de prorrogar su periodo presidencial a pesar del derecho constitucional superior

que tenía González Ortega, una decisión que, como hemos visto, Sierra elogió firmemente en su *Evolución política.* Por su parte, Pereyra realizó una analogía con los Estados Unidos y argumentó que ninguna constitución podría abarcar cada eventualidad, y que el texto requería de una "construcción".75

A manera de conclusión, Sierra insertó algunas páginas tomadas de "La era actual", la última parte de *México. Su evolución social,* en la que simplemente observaba que "la república en el año de 1867 había aquistado el derecho indiscutible e indiscutido de llamarse una nación". Hizo énfasis en que en este punto Juárez "reforzó a todo trance el poder central dentro del respeto a las formas constitucionales a las que Juárez por su historia y su educación jurídica era devoto, sin llevar esa devoción hasta el fetichismo, como lo demostró siempre que creyó ver en peligro la *salus populi*". Con la ayuda de su ministro de Guerra, Ignacio Mejía, destituyó del cargo a los caudillos militares que encabezaron la resistencia a los franceses y los remplazó por generales que demostraron su lealtad, entre los cuales era prominente, podemos añadir, Sóstenes Rocha. Antes ya había relatado la historia, obviamente contada por Mejía, de que en 1861, casi con lágrimas en los ojos, Juárez se lamentó con Mejía de que "no es posible gobernar en estas condiciones, nadie obedece, a nadie puedo obligar a obedecer". No obstante, en 1867, tras el triunfo republicano, Juárez se reunió a solas con el secretario de Defensa en el Palacio Nacional y le dijo: "Ahora sí va usted a hacerse obedecer, se lo prometo". En el contexto de ese comentario podemos comprender fácilmente la observación de Sierra de que "realmente México no fue *gobernado* hasta que lo gobernó Juárez en el periodo que siguió al Imperio".76 Para entender la precisión de la observación de Sierra es necesario examinar la permanencia de los secretarios en el gabinete: mientras que en los años 1861-1863 los secretarios

iban y venían, a partir de entonces Sebastián Lerdo de Tejada sirvió a Juárez como secretario de 1863 a 1871; José María Iglesias, de 1863 a 1868; e Ignacio Mejía, de 1865 a 1872.77

Juárez concluyó con el panegírico pronunciado por Sierra el 18 de julio de 1906, donde declaró que la historia de México del siglo XIX estuvo dominada por tres grandes hombres: "un iniciador, un reformador, un pacificador", esto es, Hidalgo, Juárez y Díaz. Y mientras el archiconservador Lucas Alamán intentó manchar la reputación de Hidalgo, ahora "un historiador, diremos mejor, un censor de Juárez", es decir, Bulnes, intentaba hacer lo mismo con el presidente zapoteco, a pesar de que tenía razón en subrayar la influencia de Ocampo. No obstante, Juárez jamás fue un "puro", un radical indoblegable, pues "no desdeñó ni las curvas ni los compromisos", ya que "la política es el arte de transigir, ha dicho Gambetta, con tal de realizar siempre un punto del ideal perseguido". Una vez más, Sierra alabó el estatuto liberal de 1857 como "una Constitución lanzada en medio de la tormenta en nombre de Dios, símbolo de la nueva religión cívica izada como una bandera frente a la de los privilegios, a la de la tutela de la Iglesia, a la del pasado y del *obscurantismo* [...]" Sobre todo, Juárez formó un "centro de cohesión" y, de hecho, encarnó a la "República mexicana" en su lucha contra "la cruzada católica". Se mantuvo a la cabeza de una generación de héroes, hombres como Degollado, "las grandes sombras que aún no ha cristalizado la patria en bronces o mármoles imperecederos". En una última alabanza a Juárez, Sierra concluye: "El Partido Liberal, que hoy es la nación, en manos de ella ha puesto tu gran recuerdo", seguro de que cuando las futuras generaciones celebren "los ritos de nuestra religión cívica [te alabarán] como un símbolo de unión y de concordia".78

VI

En su oración fúnebre para Ignacio Manuel Altamirano, pronunciada el 21 de febrero de 1893, Justo Sierra elogió la memoria de "este indígena" que, como Demóstenes, había peleado durante la Intervención francesa como "un hoplita" y cuya vida entera la dedicó a protestar contra "esta atrofia sistemática del alma indígena".79 Citando a Thomas Carlyle en *De los héroes. El culto al héroe y lo heroico en la historia* (1841), si bien libremente, evocó "la indecible significación divina, llena de esplendor, de maravilla y de terror, que yace en el fondo del escritor heroico". Si buscamos este pasaje encontramos que Carlyle también afirmó que un verdadero hombre de letras "es la luz del mundo; el sacerdote que le sirve de guía como sagrada columna de fuego en su tenebrosa peregrinación a través del desierto del tiempo".80 En tonos similares, aunque más refrenados, Sierra definió a Altamirano como "el sumo sacerdote del culto de Hidalgo, que era, sin embargo, un gran criollo, y de Morelos, que era un gran mestizo". Además, en conversaciones y en escritos predicó la religión de la patria y, mediante la influencia que tenía en autores jóvenes, actuó como "partero de almas". De hecho, al principio de su *Juárez*, Sierra citó el primer encuentro de Altamirano con el ex gobernador de Oaxaca, quien, en 1855, aún parecía "una especie de Cura de indios", cabalgando su mula pacientemente a través de las montañas de Guerrero. Fue en este momento que Sierra admitió que Altamirano, quien era "el maestro de la generación a que pertenezco", nunca le tuvo tanto aprecio a Juárez y, de hecho, hizo campaña en contra de su reelección como presidente. No obstante, exclamó Sierra, fue este insignificante abogado zapoteco quien inició la legislación de la Reforma al introducir una ley que abolía los privilegios legales del clero y el ejército, y de este modo forjó el camino para la igualdad republicana.81

Cuando Sierra insistió en que debían aclamar a Juárez como el verdadero autor de las Leyes de Reforma, defendió ex-

plícitamente al presidente como un gran legislador y lo reconoció implícitamente como el padre fundador de una república que finalmente era dueña de su propio destino. Para esto, Sierra se basó en la tradición del republicanismo clásico, cuyos textos fundamentales, las *Vidas* de Plutarco, *El príncipe* de Maquiavelo y *El contrato social* de Rousseau, enfatizaban el papel del legislador como gobernante y fundador de un nuevo Estado. ¿Por qué Licurgo tuvo éxito en Esparta y Solón falló en Atenas? ¿Y cómo explicar la perdurable influencia de Moisés? El problema era encontrar los medios para dotar a una nueva república de la legitimidad cobijada por una larga tradición con la que contaban las antiguas monarquías. Por esta razón Maquiavelo elogió al profeta armado y Rousseau insistía en que el legislador debía emular a Moisés e investir sus leyes con un aura numinosa.82 Para observar cómo dotaba Sierra de un significado religioso a su culto de los héroes republicanos y los padres fundadores, sólo podemos citar su "Apoteosis de Zaragoza", la oración fúnebre acerca del general que logró la victoria de México sobre los franceses el 5 de mayo de 1862, en la que declara: "En la conciencia de Zaragoza la patria era la República, la libertad era la Reforma, y todos esos elementos componían su grande, su inquebrantable fe". En una invocación incluso más impactante, llamó a los mexicanos a unirse en la afirmación común de su patriotismo en los lugares más apropiados, esto es: "Al pie de nuestra bandera, que es la sacrosanta bandera de Zaragoza; en torno de nuestra ara cívica, que es la tumba de Juárez; con la mano puesta sobre nuestro decálogo, que es la Constitución".83 En efecto, Benito Juárez era un Moisés mexicano, el fundador y legislador de la república secular que expulsó a la Iglesia católica de la vida pública en México e inauguró una nueva época en la que la Reforma, la Patria y la Nación se convertirían en una misma cosa, al menos en la mente de los liberales.

Si Sierra citó de buena gana la celebración de Carlyle a los héroes para resaltar la influencia de Altamirano en el mundo intelectual de México, ¿hay alguna evidencia para sugerir que aplicó la lección que Carlyle transmite en su conferencia "El héroe como rey" a Juárez? A pesar de su título, el escocés se concentró en "aquel a cuya voluntad deben someterse [...] los demás", quien, durante la época moderna, ha actuado como "el misionero del orden", empleando sus poderes heroicos para dominar sus revoluciones y reafirmar el principio de autoridad contra la amenaza de la anarquía. A modo de ejemplo, Carlyle compara a Oliver Cromwell con Napoleón Bonaparte, alabando al primero como "profeta mudo [...] que no pudo hablar", pero quien, mediante su arraigo en el movimiento puritano, fue capaz de expresar el verdadero significado de éste, en parte porque reflexionaba constantemente sobre el "gran imperio del silencio". En contraste, Napoleón era poco más que un charlatán que dominó la revolución pero traicionó sus principios, y su imperio era una simple farsa carente de significado.84 Cuando Sierra elaboró su retrato de Juárez, ¿no es posible que también tuviera en mente la imagen de Cromwell? Después de todo, describía a Maximiliano como alguien que tenía en buena medida el mismo carácter que Carlos I de Inglaterra.85 Ciertamente hizo énfasis en el habitual silencio de Juárez, en su implacable compromiso por la legalidad y el poder, y convirtió su carácter indígena en una cualidad adamantina. Además, en 1867 Juárez se convirtió en efecto en un "misionero del orden", reprimiendo la anarquía incipiente con mano de hierro. Del mismo modo, al igual que Cromwell, terminó sus días como un verdadero dictador que alejó a muchos liberales, especialmente a los intelectuales, quienes habían figurado tan prominentemente durante la Reforma.

Para hacerle justicia a Sierra, es apropiado concluir este análisis de la obra de su vida con el discurso inaugural que

pronunció el 22 de septiembre de 1910 para celebrar el establecimiento de la Universidad Nacional, cuya gran tarea, afirmó, era desarrollar "los medios de nacionalizar la ciencia, de mexicanizar el saber".86 Ya en diciembre de 1907, fungiendo como secretario de Educación, había escrito una carta contundente a Limantour para quejarse de que el secretario de Hacienda parecía considerar la educación como una rama más del gobierno, mientras que los estadistas y pensadores modernos la concebían como algo de importancia suprema, ya que "el porvenir de la Patria" dependía de la formación de su juventud. Además, el capital extranjero y la promoción del gobierno habían transformado la economía nacional mediante la construcción de ferrocarriles, fábricas y comercio, pero a expensas de subordinar el país a intereses extranjeros. Sin escuelas ni inversión en la educación, el progreso material del momento podría desembocar en "un desastre para la autonomía nacional". Desde esta perspectiva, Sierra persuadió a Porfirio Díaz de aprobar la creación de una universidad moderna, la primera de su tipo en México.87

Para asegurar a positivistas y radicales que la universidad se dedicaría al estudio de la ciencia natural y el saber moderno, Sierra disoció rápidamente a la nueva institución de su predecesora colonial, afirmando:

La Universidad mexicana que nace hoy no tiene árbol genealógico [...] Si no tiene antecesores, si no tiene abuelos, nuestra Universidad tiene precursores; el gremio y el claustro de la Real y Pontificia Universidad de México no es para nosotros el antepasado, es el pasado. Y sin embargo, la recordamos con cierta involuntaria filialidad; involuntaria, pero no destituida de emoción ni interés.

No obstante, esta predecesora virreinal nunca abrió sus puertas a la ciencia del Renacimiento ni a la ciencia moderna, por lo que "no había tenido ni una sola idea propia, ni

realizado un solo acto trascendental a la vida del intelecto mexicano". Por todo ello, cuando Sierra pasó a nombrar a los padrinos académicos de la nueva universidad, invitando a sus rectores a que asistieran a la ceremonia, eligió a la Universidad de París, a la Universidad de California y a la Universidad de Salamanca.88

Aunque Sierra esperaba con seguridad que la nueva institución estudiara las leyes universales de la naturaleza y el maravilloso desarrollo de la ciencia moderna, también recomendó que, en filosofía, se evitara cualquier positivismo estrecho y se incluyera a la metafísica dentro de su plan de estudios. Sin embargo, a pesar de esta generosa universalidad, constantemente regresaba a la necesidad de aplicar conceptos generales a las "particularidades" del caso mexicano, y en ningún lugar más claramente que en la historia, donde había emergido "la nueva raza, en la familia propiamente mexicana nacida, como se ha dicho, del primer beso de Hernán Cortés y la Malintzin". En resumen, la universidad no podía olvidar que "nuestra personalidad tiene raíces indestructibles en nuestra naturaleza y en nuestra historia", y que debía tener "la potencia suficiente para coordinar las líneas directrices del carácter nacional". Obviamente, desarrollaría el trabajo que se había hecho en las escuelas primarias, las cuales estaban comprometidas a transformar al pueblo mexicano mediante "la religión de la patria [...] el culto del deber cívico [...] un ideal político y social que se resume así: democracia y libertad". Sierra terminó agradeciendo al presidente Díaz por patrocinar la nueva universidad, a la cual describió como "esta soberana obra vuestra".89 Debe recordarse que la inauguración no fue sino un evento público entre varios en un mes dedicado a la celebración del Primer Centenario de la Independencia de México. Y si bien el régimen porfirista se derrumbó poco después, y con él muchas de las instituciones que había sostenido, por el contrario, la idea de una universi-

dad nacional fue adoptada con entusiasmo por los intelectuales revolucionarios, entre ellos, por supuesto, José Vasconcelos, y se recuperó en 1921. Fue en un reconocimiento filial del papel de Justo Sierra como su fundador que la Universidad Nacional Autónoma de México, conocida más familiarmente como la UNAM, comenzó a publicar sus obras completas en 1948, sin las cuales este ensayo no hubiera podido escribirse.

Apéndice

La mayor tarea de Sierra como positivista fue fungir como el editor de *México. Su evolución social* (1900-1902), una obra colectiva con 13 colaboradores, entre los que se incluía él mismo. Impresa en Barcelona, se componía de tres volúmenes incómodamente enormes, cuyas pesadas tapas estaban labradas con un águila mexicana en color dorado. Profusamente ilustrado, aunque más con fotografías que con grabados, el trabajo fue diseñado para celebrar la transformación de México efectuada durante el prolongado régimen de Porfirio Díaz. No obstante, mientras que *México a través de los siglos* se reimprimió con frecuencia, su sucesor positivista nunca se volvió a publicar y, debido a su tamaño y peso, ha sido desdeñado incluso por los académicos. Aunque en su momento circularon ediciones en francés y en inglés, al menos la traducción a este último idioma era lamentable. El propósito de esta costosa publicación, tal como se describe en el prefacio, era demostrar cómo "esta sociedad se desprendió del organismo colonial y fué, por un acto supremo de voluntad, y cómo, tras una existencia irregular y tumultuosa, ha llegado á normalizar una labor vital de asimilación de los elementos substanciales de la civilización general, sin perder las líneas distintivas de su personalidad".

Para implementar este plan, a cada colaborador se le asignó un tema particular, ya fuera la minería o el ejército, y se le pidió que siguiera su desarrollo desde la época prehispánica hasta el presente. El evidente resultado de este acuerdo fue que para el lector era imposible obtener una idea clara de las características de todos y cada uno de los periodos históricos. Una lectura atenta de la tabla de contenidos mostrará mejor las fortalezas y debilidades de este formidable trabajo.

México. Su evolución social:
Tabla de contenidos
Editor literario: Justo Sierra
Editor de arte: Santiago Ballescá
Editorial: J. Ballescá & Company
Impresor: Tipografía de Salvat, Barcelona

Tomo I

Volumen I (1900)			Páginas
Parte 1	Agustín Aragón	El territorio de México y sus habitantes	7-32
Parte 2	Justo Sierra	Historia política	34-314
Parte 3	Julio Zárate	Instituciones políticas. Los estados de la federación mexicana. Relaciones exteriores	316-345
Parte 4	Bernardo Reyes	El ejército nacional	347-416
Volumen II (1902)			
Parte 5	Porfirio Parra	La ciencia en México. Los sabios. Elementos del trabajo científico	417-466
Parte 6	Ezequiel A. Chávez	La educación nacional	468-602
Parte 7	Manuel Sánchez Mármol	Las letras patrias	603-663
Parte 8	Miguel S. Macedo	El municipio. Los establecimientos penales. La asistencia pública	665-724
Parte 9	Jorge Vera Estañol	La evolución jurídica	725-773

Tomo II (1901)			
Parte 1	Genaro Raigosa	La evolución agrícola	6-48
Parte 2	Gilberto Crespo Martínez	La evolución minera	49-97
Parte 3	Carlos Díaz Dufoo	La evolución industrial	100-158
Parte 4	Pablo Macedo	La evolución mercantil	159-247
Parte 5	Pablo Macedo	Comunicaciones y obras públicas	250-325
Parte 6	Pablo Macedo	La hacienda pública	328-413
Parte 7	Justo Sierra	Historia política. La era actual	415-434

Nota: Los tres capítulos de Pablo Macedo en el tomo II llevan respectivamente las fechas del 31 de agosto de 1902, 12 de abril de 1903 y 27 de diciembre de 1903, lo que demuestra que este tomo se publicó en 1904, y no en 1902, como indica la portada. Nótese que en el tomo I, vol. I, la contribución de Sierra abarca 280 páginas de un total de 416, y que en el tomo II los tres capítulos de Pablo Macedo conforman 255 páginas de 434.

No es posible discutir ahora el contenido de estos extensos volúmenes. Basta mencionar que prácticamente todos los colaboradores celebraban los logros económicos e institucionales de los últimos 20 años, los cuales en todo momento contrastaban con el desorden y el retroceso que el país había sufrido en las décadas posteriores a la Independencia. Como lo describió Pablo Macedo, "la hacienda mexicana fue concebida en pecado original: cuando vino a la vida, nació con ella la bancarrota". No fue hasta 1894 que la Hacienda finalmente logró equilibrar su presupuesto y conseguir un pequeño superávit. En la esfera económica, la construcción del sistema ferroviario creó un mercado nacional y permitió que las exportaciones cruzaran la frontera con los Estados Unidos y llegaran a los puertos, dejando así que México participara "en la vida de las naciones civilizadas". La expansión de la producción minera, el crecimiento de la agricultura y el surgimiento de la industria mecanizada dependían por igual de la transformación del sistema de transportes. Quizá la única sorpresa en medio de esta celebración coral del progreso económico es el capítulo sobre literatura escrito por Manuel Sánchez Mármol, en donde cita el juicio de Marcelino Menéndez Pelayo y alaba la poesía de "la divina monja", sor Juana Inés de la Cruz, a quien la mayoría de los liberales decimonónicos despreciaran como a la habitante mal correspondida de un mundo dominado por vanidades literarias y teología académica.

Thomas Carlyle, "The Heroe as Man of Letters", *On Heroes, Works. The Standard Edition*, vol. IV, Chapman and Hall, Londres, 1905, pp. 167, 178, 184, 195-199 ["El héroe como literato", en Thomas Carlyle y Ralph Waldo Emerson, *De los héroes. Hombres representativos*, estudio preliminar de Jorge Luis Borges, Conaculta / Océano, México, 1999, pp. 140-141]. Sierra citó equivocadamente a Carlyle; en el original se lee: " [...] the unspeakable Divine Significance, full of splendour, of wonder and terror, that lies in the being of every man, of every thing [...] the Presence of the God who made every man and thing" ["la inefable Significación Divina, esplendente, maravillosa y aterradora, que mora en el ser de todos los hombres, de todas las cosas: la Presencia del Dios que nos creó a todos y a todas ellas", *De los héroes...*, *op. cit.*, p. 141].

Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. V, p. 165; vol. XIII, pp. 13-14.

Ibid., vol. V, p. 448.

Ibid., vol. XIV, pp. 356-357.

Ibid., vol. V, pp. 453-456, 461.

Ibid., vol. V, pp. 450-452, 457, 462.

Nicolás Maquiavelo, *The Prince*, Penguin, Londres / Nueva York, 1961, pp. 52, 126, 135 [*El príncipe*, trad. de Eli Leonetti Jungl, Espasa, Madrid, 2012, pp. 54, 133-134, 143-144]; Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and the Discourses*, Everyman, Londres, s. a., p. 38 [*Del contrato social*, trad. de Mauro Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 2012, pp. 80-81].

Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. V, p. 150, pronunciado en 1891.

Carlyle, "The Hero as King", *On Heroes, Works, op. cit.*, vol. IV, pp. 167, 178, 184, 195-199 ["El héroe como rey", *De los héroes..., op. cit.*, pp. 183, 177, 201].

Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XII, p. 335.

Ibid., vol. XII, pp. 276, 282-283.

Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XII, pp. 354, 357-358.

Ibid., vol. XV, pp. 104-105.

Ibid., vol. XIV, pp. 96-98.

Ibid., vol. XII, pp. 361-364, 385-388, 395-396.

Ibid., vol. XII, pp. 280-281, 283, 285, 298, 306.

Ibid., vol. XII, pp. 305, 312, 324, 335-337.

Ibid., vol. XII, p. 333; véanse también pp. 290-291.

Ibid., vol. XII, p. 346; entre los más notables estaba Guillermo Prieto; véase Guillermo Prieto, *Obras completas, op. cit.*, vol. XXVI, pp. 24-34, 404-413.

Ibid., vol. XII, pp. 387-391, 398-399.

Ibid., vol. XII, pp. 117, 125-29.

Ibid., vol. XII, pp. 142, 150-151. Nótese que Sierra eligió describir a Hidalgo como "el más celoso y notable industrial del país". Véase *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1959, pp. 115-116, donde Octavio Paz escribió: "La Revolución es un exceso y un gasto, un llegar a los extremos, un estallido de alegría y desamparo, un grito de orfandad y de júbilo, de suicidio y de vida, todo mezclado [...] La Revolución apenas si tiene ideas".

Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XII, p. 173; Ramírez, *Obras completas, op. cit.*, vol. III, p. 21.

Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XII, pp. 196, 200, 204-209, 220-248.

Justo Sierra (ed.), *México. Su evolución social*, 2 tomos en 3 vols., Ballescá, México, 1900-1902, cita del prólogo sin número de página. A pesar de lo asentado en la portada interior, el tomo II en realidad se publicó en 1904, ya que el capítulo de Pablo Macedo, "La Hacienda Pública", está fechado el 27 de diciembre de 1903.

Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XII, p. 250.

Ibid., vol. XII, pp. 39, 45, 54-56.

Ibid., vol. XII, pp. 60-62, 82-87: en la p. 84, Sierra se adelantó a José Vasconcelos cuando escribió: "La obra nueva, toda de emancipación, es la de la supresión de las supersticiones; esta obra, divina también, está encargada a la ciencia, a la escuela, al maestro. ¡Oh, si como el misionero fue un maestro de escuela, el maestro de escuela pudiera ser un misionero!"

Ibid., vol. XII, pp. 252-254, 265.

Ibid., vol. XII, pp. 250-252.

Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. IX, pp. 126-133.

Ibid., vol. IX, pp. 127-135.

Ibid., vol. IX, pp. 140-148, 163-165.

Ibid., vol. IX, pp. 191-194.

Riva Palacio, *México a través..., op. cit.*, vol. II, p. 898.

Ibid., vol. II, p. 914.

Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. IX, pp. 126-133; véase también Gustave Le Bon, "L'influence de la race dans l'histoire", *La Revue Scientifique*, 1888, pp. 525-532.

Ibid., vol. IX, pp. 192-195.

Todos estos libros volvieron a publicarse en *ibid.*, vols. IX, X, XI.

Ibid., vol. IX, pp. 347, 387.

Ibid., vol. IV, pp. 133-134, 239-240.

Ibid., vol. IV, pp. 150, 155-160, 173, 185-187.

Ibid., vol. IV, pp. 223, 230, 239, 258, 279.

Charles A. Hale, *The Transformations of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1989, pp. 102-138.

Yáñez, *Don Justo Sierra..., op. cit.*, pp. 65-68.

Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. IV, pp. 181, 238.

Riva Palacio, *México a través de los siglos*, 5 vols., Ballescá, Barcelona, 1884-1889, *passim.*

Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. IX, pp. 181, 187-190.

Ibid., vol. IX, pp. 181-188.

Riva Palacio, "El virreinato", *México a través..., op. cit.*, vol. II, pp. 471-472. Véase José Ortiz Monasterio, "*Patria", tu ronca voz me repetía... Biografía de Vicente Riva Palacio y Guerrero*, UNAM / Instituto Mora, México, 1999, *passim.*

Vicente Riva Palacio, *Los ceros (galería de contemporáneos)*, en *Obras escogidas*, vol. I, ed. de José Ortiz Monasterio, Instituto Mora / UNAM, México, 1997, pp. 75-76. Sobre Sierra, véase Agustín Yáñez, *Don Justo Sierra. Su vida, sus ideas y su obra*, UNAM, México, 1962, *passim;* y Claude Dumas, *Justo Sierra y el México de su tiempo, 1848-1912*, 2 vols., UNAM, México, 1986, *passim.*

Justo Sierra, *Obras completas,* vol. XIII, UNAM, México, 1948-1996, pp. 296-297.

Ibid., vol. III, pp. 383-384.

Ibid., vol. III, pp. 68-81.

Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. IX, pp. 58-70.

Guillermo Prieto, *Obras completas,* vol. XXVI, ed. de Boris Rosen Jélomer, Conaculta, México, 1992-1999, pp. 402-414.

Ignacio Ramírez, *Obras completas,* vol. II, ed. de David R. Maciel y Boris Rosen Jélomer, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, México, 1984.

Riva Palacio, *Historia de la administración de don Sebastián Lerdo de Tejada,* edición facsimilar de la de 1875, Biblioteca Mexicana de la Fundación Miguel Alemán, México, 1992, pp. 23, 49, 80.

Altamirano, *Obras completas,* vol. II, SEP, México, 1986-1992, pp. 95-103.

Ibid., vol. XIII, p. 257; véase también p. 277.

Ibid., vol. XIII, pp. 172-173, 218-222.

Ibid., vol. XIII, pp. 277, 286.

Ibid., vol. XIII, pp. 239-240, 256, 275, 317-319.

Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XIII, pp. 553-564.

Ibid., vol. V, pp. 163, 166.

Ibid., vol. XIII, pp. 244, 358-371, 395.

Ibid., vol. XIII, pp. 422, 445-446, 454-456.

Ibid., vol. XIII, pp. 76, 274, 541-542.

Para estos periodos en el cargo, véase "Gobiernos de México", *Diccionario Porrúa. Historia, biografía y geografía de México,* 4 vols., numeración continua, 6ª ed., Porrúa, México, 1995, vol. II, pp. 1470-1475.

Ibid., vol. XIII, pp. 37, 42, 47, 80.

Ibid., vol. XIII, pp. 74-75, 93, 100-101, 167.

Ibid., vol. XIII, pp. 103, 109-114.

Ibid., vol. XIII, pp. 248, 264-266.

Ibid., vol. XIII, pp. 267-269, 296-297.

Ibid., vol. XIII, pp. 30-37.

Ibid., vol. XIII, pp. 126, 133, 179, 187.

Ibid., vol. XIII, pp. 190-197, 207.

Ibid., vol. XIII, pp. 225-232.

Ibid., vol. XIII, pp. 237-238, 292-293.

Francisco Bulnes, *Discurso pronunciado por el señor ingeniero D. Francisco Bulnes, delegado del Estado de Morelos, en la sesión del 21 de junio de 1903... presentando y fundando la candidatura del Sr. Gral. D. Porfirio Díaz,* Tipografía Económica, México, 1903, pp. 1-13, 19.

Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XVII, 17 de julio de 1903, pp. 98-99.

Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XIII, pp. 293, 338.

Sobre la estructura del libro, véase Agustín Yáñez, "Introducción", en *ibid.*, vol. XIII, pp. 5-9.

Ibid., vol. XIII, pp. 14-16, 19-20, 25-29.

Ibid., vol. XIII, pp. 18-19, 30.

Sobre la celebración del centenario de Juárez, véase Charles A. Weeks, *The Juárez Myth in Mexico,* University Alabama Press, Tuscaloosa, 1987, pp. 43-54.

Francisco Bulnes, *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio* [1904], Jus, México, 1965, pp. 652, 687, 840-844, 857.

Francisco Bulnes, *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma,* 2ª ed., H. T. Milenario, México, 1967, pp. 16, 190-192, 240, 285, 302-310; citas en pp. 477 y 483.

Sobre Juárez, véase Brian Hamnett, *Juárez*, Longman, Londres, 1994, *passim*, y Laurens Ballard Perry, *Juárez and Díaz. Machine Politics in México*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1978, *passim*.

VI. FRANCISCO BULNES Y TODA LA VERDAD SOBRE EL MÉXICO DECIMONÓNICO

I

En junio de 1903, en la Segunda Convención Nacional Liberal, el orador elegido para proponer la reelección de Porfirio Díaz como presidente de México para el periodo de 1904 a 1910 electrizó a su audiencia al declarar:

La paz está en las calles, en los casinos, en los teatros, en los templos, en los caminos públicos, en los cuarteles, en las escuelas, en la diplomacia; pero no existe ya en las conciencias [...] La nación tiene miedo. La agobia un calosfrío de duda, un vacío de vértigo, una intensa crispación de desconfianza, y se agarra a la reelección como a una argolla que oscila en las tinieblas.

Hablando como un Científico declarado, Francisco Bulnes alabó a los primeros liberales que en los 70 años posteriores a la Independencia dedicaron sus vidas a "la gloriosa obra de demolición del antiguo régimen"; su campaña finalizó con los dos logros inmortales de las Leyes de Reforma y la defensa de la libertad mexicana ante la invasión francesa. El conflicto político de aquellos años era similar al de las guerras civiles de la antigua Roma, ya que consistía en una lucha entre "patricios privilegiados" y "plebeyos privilegiados" peleando por el poder sobre el cuerpo inerte de la población mexicana. No obstante, si bien los jacobinos —el epíteto de Bulnes para todos los liberales demócratas— ganaron la batalla, sus ilusiones sobre el gobierno parlamentario les impidieron crear un Ejecutivo federal fuerte, así que el país cayó presa de las ambiciones facciosas de los caudillos militares y los caciques regionales. Porfirio Díaz fue el encargado de traer paz a México. Dejó a los caudillos sin poder y al mismo tiempo los llenó de honores políticos y riquezas. Consolidó el monopolio de la violencia ejercida por el ejército federal al

desarmar las "guardias nacionales" que servían a los gobernadores y a los caciques regionales. Por lo tanto, al otorgar a la presidencia una nueva autoridad, Díaz había empleado, según afirmaba Bulnes, "todas las reglas del arte de la política, delineadas por el emperador romano Augusto, que duró cuarenta y cuatro años en el poder, y finamente percibidas, observadas y enunciadas por Nicolás Maquiavelo". Al igual que su predecesor romano, Díaz siempre había respetado "la forma solemne de las instituciones y ha ejercido el poder haciendo uso del minimum de terror y el maximum de benevolencia".1

El beneficio perdurable e irreversible que México obtuvo gracias a 30 años de paz interna fue el desarrollo económico. Además, argumentaba Bulnes, "es imposible que el progreso económico no engendre progreso intelectual, y éste a su vez el moral, y los tres juntos el político". La transformación material del país había sido tan profunda que un nuevo mexicano estaba emergiendo, el cual, ya fuera "liberal o conservador, detesta profundamente el militarismo, tiene pasión por la independencia, ansia de progreso, ambición de instituciones". En el extranjero existía un nuevo tipo de patriotismo que derivaba de "altos jornales, con millares de escuelas, con ideas y sentimientos de justicia, con aspiraciones vigorosas e irresistibles de libertad". En efecto, mientras que el Estado tradicional siempre había servido a los intereses militares y religiosos, el "Estado moderno es y será la expresión política del orden económico".2

Las conclusiones que Bulnes sacó de esta entusiasta evaluación de los logros de Porfirio Díaz eran proféticas y radicales. Mientras que el proceso del cambio económico estaba destinado a continuar, el acuerdo político estaba predeterminado a desaparecer. Para remediar la anarquía de la era liberal, Díaz había creado un régimen personal, pero ese régi-

men ahora tenía que hacer espacio para un gobierno sustentado en un partido político. Era tiempo de que el Partido Liberal reasumiera su papel histórico y empleara "su genio benéfico, tutelar, salvador" al efectuar esta transformación. No obstante, dado que todo progreso y vida dependían de la competencia, el país también requería de la presencia de un partido conservador fuerte. En efecto, Bulnes ahora exhortaba a Díaz a consolidar la obra de su vida entera al prepararse activamente para un cambio institucionalizado de gobierno. Declaró: "¿Qué es lo que ve el país que se le ofrece para después del general Díaz? ¡Hombres y nada más que hombres! Para después del general Díaz el país ya no quiere hombres. La nación quiere partidos políticos; quiere instituciones; quiere leyes efectivas; quiere la lucha de ideas, de intereses y de pasiones".

La reelección de Porfirio Díaz como presidente estaba, pues, justificada por la promesa —y ciertamente con la condición— de que el dictador formaría un partido de gobierno encargado de efectuar una renovación política y garantizar la continuidad económica.3

El aplauso a este extraordinario discurso fue tan eufórico —a su manera tan clarividente como la profecía política del padre Mier en 1823— que la Convención hizo que lo publicaran de inmediato. Evidentemente, si Francisco Bulnes (1847-1923) se atrevió a hablar con tanta osadía, fue porque expresaba una idea generalizada.4 En sus memorias, escritas mucho más tarde, la cabeza del partido de los Científicos, José Yves Limantour, explicó que había apoyado la reelección de Díaz en 1904 a condición de que la elección de Ramón Corral para el recién establecido cargo de vicepresidente fuera el primer paso en la creación de un partido gubernamental y una renovación absoluta del personal político.5 Si Bulnes fue elegido para proponer la candidatura de Díaz, fue porque ha-

bía servido al Congreso durante muchos años y era un respetado experto en asuntos fiscales que tuvo un papel fundamental en las comisiones responsables de preparar la legislación regulatoria de la banca, las minas y la deuda nacional. Educado en el Colegio de Minería de la ciudad de México, fungió como profesor de matemáticas en la Escuela Nacional Preparatoria en 1867, donde conoció a Limantour y otros miembros de lo que se convertiría en la camarilla de los Científicos. De acuerdo con sus breves memorias, comenzó siendo un jacobino, pero, tras leer a Comte, Spencer y Taine, se convirtió en positivista; esto es, un creyente de las leyes de las ciencias sociales aplicadas a la política, la historia y la economía.6 No obstante, a pesar de la genialidad de su oratoria y la ocasional virulencia de su periodismo, Bulnes se vio excluido de los consejos internos de los Científicos, y en los años subsecuentes a 1903 se entregó a su iconoclasia temperamental en un grado que lo alejó aún más de sus antiguos socios. En efecto, publicó una serie de libros en los que mancillaba el buen nombre de los principales presidentes de México en el siglo XIX. A pesar de que los motivos que lo incitaron a lanzar esta campaña no son para nada claros, es evidente que a menudo existían buenas razones políticas para justificar su publicación. Si para Bolingbroke "la historia es enseñar filosofía con ejemplos", para Bulnes la historia era enseñar política con ejemplos.7

II

En 1910, cuando México celebraba el centenario del Grito de Dolores y presenció la séptima reelección de Porfirio Díaz como presidente, Bulnes publicó *La Guerra de Independencia*, en donde aseveró rotundamente que todas las revoluciones se derivan de la lucha por el poder entre dos clases sociales. En el movimiento de Independencia lo que estaba en juego era la rivalidad entre la "plutocracia abarrotera" gachupina y

los terratenientes criollos. No obstante, para que los criollos pudieran expulsar a los españoles, era necesario llamar a las masas a iniciar una rebelión, primero formando bandas de guerrillas y luego creando ejércitos regulares. En su primera fase, clérigos intelectuales como Hidalgo asumieron el mando, reuniendo una gran horda que se parecía al movimiento liderado por los mahdistas en Sudán. Sin embargo, si en sus comienzos la insurgencia estaba promovida por aristócratas y sacerdotes criollos, pronto caería bajo el mando de mestizos y mulatos, hombres empleados hasta la fecha como rancheros, muleros y mayordomos de haciendas, un estrato social que incluía a las familias Bravo y Galeana, los socios de José María Morelos en Guerrero, a quienes Bulnes definió como "mestizos y rancheros acomodados". Fue en este punto que los indígenas lanzaron su propia *jaquerie,* una guerra de castas, prueba suficiente de que México aún no era una nación. No obstante, el segmento principal de la población que se integró a la insurgencia fue el mestizo, una clase más libre que sus contrapartes en Europa o los Estados Unidos, quienes estaban animados por un profundo odio a los españoles en sus papeles de administradores de bienes y tenderos. Los lideraron los rancheros, quienes conformaban "la subclase media rural" y sentían el acicate del "verdadero patriotismo". El verdadero héroe de esta insurgencia no fue Hidalgo, sino Morelos, que, a pesar de cometer el error de convocar un Congreso, encarnaba el auténtico propósito de la revolución: el deseo popular de igualdad étnica. Bulnes concluyó que con Morelos la revolución ya no parecía un "cisne celoso, sino un águila negra con ojos de serpiente tropical y caprichos de buitre".8

El rasgo más inquietante de la contribución de Bulnes a la celebración del centenario fue su insistencia en la necesidad de una revolución para lograr un cambio histórico decisivo. De entre todas las personas a quienes podía recurrir, optó

por citar a Karl Marx, sosteniendo que existía un gran proceso universal mediante el cual la sociedad humana ascendía lentamente a través de las etapas asiática, romana, feudal y burguesa de la economía, y que cada transición de una etapa a otra estaba marcada por una fase de violencia, anarquía y dictadura. Dado que la Nueva España había estado inmersa en "el periodo asiático de las castas", sólo era de esperarse que el fin de éste estuviera marcado por la rebelión armada y la destrucción anárquica de la propiedad, irrupción que se vio interrumpida por el surgimiento del ejército real, un cuerpo liderado por oficiales criollos como Agustín de Iturbide, que estaban destinados a gobernar a México hasta la reforma liberal. No obstante, a lo largo de este turbulento proceso podían discernirse los elementos de una transformación económica, ya que "el alma de la evolución política es, como dijo Marx, el factor económico". En efecto, Bulnes escribió un panfleto notablemente profético para la época, ya que cualquier lector de *Los grandes problemas nacionales* (1909) de Andrés Molina Enríquez que hubiera captado su tesis de que la hacienda mexicana era una institución esencialmente feudal habría concluido, a partir de Bulnes, que para romper su influencia en la economía mexicana era necesaria —y de hecho inevitable— la violencia revolucionaria. Que la subsecuente anarquía requeriría de la imposición de una dictadura más era una aseveración a la que sin duda le sacaban partido los políticos perspicaces.9

Una cosa es escribir sobre lo inevitable de una revolución en un estudio, y otra muy distinta experimentar la destrucción que inflige a amigos, enemigos o simples observadores. Durante su exilio en los Estados Unidos, Bulnes escribió *Toda la verdad acerca de la Revolución mexicana. La responsabilidad criminal del presidente Wilson en el desastre mexicano,* su única obra traducida y publicada en inglés. Tal como lo indica su subtítulo, el objetivo ostensible de este libro era

atacar violentamente a Woodrow Wilson, primero por no reconocer al general Victoriano Huerta como presidente de México, y luego por ordenar la ocupación de Veracruz y el envío de la expedición Pershing. Todo esto constituía una intolerable intervención en la política nacional de México, ya que los Estados Unidos trataban al país como si fuera otro Puerto Rico. No es de sorprender que Wilson fuera universalmente odiado en México: había cuestionado realmente la soberanía mexicana. A esta convencional defensa del derecho de su país a determinar su propia forma de gobierno, Bulnes añadió un argumento sacado de su lectura darwinista social y maquiavélica de la historia de México. Cada país, aseguró, tenía una constitución escrita y otra no escrita: la primera era una ficción; la segunda, una realidad histórica, y esta tesis llegaba a la siguiente conclusión: "En México la ley prescrita por los tratos sociales era un cambio de gobierno a través de la violencia y la traición". A causa de esta ley, el golpe de Estado del general Huerta significaba que él era "el presidente sociológico" y que Wilson no tenía derecho a negarle el reconocimiento.10

En lo que respecta a los principales protagonistas de la Revolución, Bulnes elogió a Francisco I. Madero como "un presidente honrado", probablemente el primer idealista en gobernar México. De hecho, le había escrito señalando que "usted es en realidad el espíritu de la contrarrevolución". Le aconsejó que permitiera el surgimiento del Partido Católico para equilibrar la alianza jacobino-liberal, pero Gustavo A. Madero intervino en las elecciones de 1912 para prevenir que ese partido ganara más de 42 escaños en el Congreso. A pesar de que Madero ascendió al poder con el respaldo de rancheros, vaqueros y bandidos, quienes le arrebataron a la clase media el control del país, no logró recompensar a sus seguidores y buscó gobernar al país por medios parlamentarios. Por lo demás, aunque Bulnes desestimó a Pancho Villa

por no ser más que un bandido, se refirió a Emiliano Zapata como "un verdadero apóstol" y admitió que su movimiento "representa las aspiraciones reales de la raza indígena brava, indomable, resuelta a triunfar o morir". No objetó la demanda del Plan de Ayala de distribuir un tercio de la propiedad hacendaria, siempre y cuando la distribución se realizara por medio de una agencia estatal y no de tribunales revolucionarios. En cuanto al presidente Carranza, era corrupto e ineficaz, y su victoria provocó el colapso de la moneda y del crédito nacional. Los constitucionalistas instauraron una dictadura basada en el saqueo, la corrupción, el terror y la supresión de toda oposición. Bulnes concluyó afirmando que Álvaro Obregón era "el verdadero César" de la Revolución y predijo que estaba destinado a obtener la presidencia.11

No obstante, ¿por qué aceptó Bulnes a Huerta como "el presidente sociológico", y por qué insistió en que una dictadura en México era inevitable? Aquí nos aproximamos a lo que un exégeta bíblico llamaría la aporía de Francisco Bulnes, la verdadera duda o dificultad que encara cualquier discusión sobre sus reflexiones políticas o históricas: Bulnes era un racista descarado, probablemente un racista ambiental, pero un racista después de todo. Declaró que los indígenas pertenecían, "de acuerdo con la historia natural, la etnología, la historia general y la sociología, a una raza inferior, lenta para desarrollarse y progresar a lo largo de la civilización". Su rezago no podía atribuírsele ni al régimen colonial ni a la incautación de sus tierras por parte de las grandes haciendas, ya que, contrario a la retórica revolucionaria, las comunidades indígenas aún poseían abundantes tierras en Oaxaca, los Altos de Guerrero, Chiapas, Michoacán, Puebla, la Huasteca, y la Sierra Gorda. De hecho, a partir del siglo XVII los indígenas vivían mejor que la mayoría de los campesinos en el mundo, dado que el cultivo de maíz, su principal alimento, tan sólo requería de 120 días de trabajo, lo que les permitía

estar de ociosos el resto del año. Bulnes concluyó: "El clima es quien ha hecho al indio flojo, apático, letárgico, pobre y vicioso". Como resultado, "todo México considera al indio como un inferior", desprecio que provocó que los desafortunados indígenas soñaran con el regreso de Moctezuma y que los condujo a apoyar a líderes como Zapata, quien amenazaba con expulsar a los blancos de México.12 Precisamente la condición social y el carácter del pueblo volvieron imposible la democracia en México y necesaria una dictadura.

Para comprender las bases intelectuales de las aseveraciones de Bulnes es preciso retomar su primera obra importante: *El porvenir de las naciones hispano-americanas* (1899), escrita a la sombra de la derrota de España ante los Estados Unidos y la anexión de Puerto Rico y las Filipinas. Momento clave en la historia de la América hispana, pronto provocaría las primeras oleadas del nacionalismo, una ideología que tuvo su primera difusión retórica en *Ariel* (1900), de José Enrique Rodó. No obstante, aún existían varios positivistas y darwinistas sociales dispersos en todo el hemisferio para quienes el surgimiento repentino de los Estados Unidos como un poder imperial confirmaba el peor de sus miedos respecto a la futura viabilidad de sus propias sociedades. Algo que contribuyó a la depresión cultural fue la tendencia de algunos autores franceses a interpretar la victoria de Alemania de 1870 como prueba de la superioridad social de las razas teutonas y anglosajonas frente a la raza latina, un término que para entonces ya abarcaba a Hispanoamérica y Brasil, así como a los hablantes europeos de lenguas romances. Debemos notar que fue un periodo en el que muchos de los principales pensadores consideraban, de forma parcial o absoluta, que "el factor racial" determinaba o influía de manera importante la historia nacional.13

La propuesta más asombrosa que hizo Bulnes en *El porvenir* fue que la humanidad estaba dividida en tres razas, definidas respectivamente por su dieta tradicional de trigo, arroz y maíz, y entre las cuales "la raza de trigo es la única verdaderamente progresista". Era su adicción al arroz lo que condenó a China y a la India a una inmovilidad cultural y a la conquista extranjera. No obstante, una cita del biólogo francés Geoffroy Saint-Hilaire, que afirmaba que "sin carne en la alimentación, no hay trabajo cerebral, no hay civilización", interrumpió la apabullante simplicidad de este esquema. El consumo de carne podía explicar por qué los araucanos de Chile conservaron su independencia. Sin entrar en detalles, Bulnes también afirmó que "el pueblo japonés ha dispuesto de excelentes alimentos que lo han librado de la conquista y lo han hecho conquistador". Mientras más se le contempla, esta "teoría" del papel desempeñado por la dieta en la historia puede reducirse a la teoría más convencional del determinismo climático, ya que Bulnes afirmó posteriormente que "es el medio físico el que hace a los pueblos, los civiliza o los degrada". No debe sorprendernos que se pensara que los trópicos fomaban una barrera insuperable para el desarrollo humano, pues ninguna civilización había surgido jamás de aquella zona, y cuando las razas civilizadas penetraban sus confines siempre se iban a pique. Además, las cosechas que se daban en abundancia en los trópicos eran precisamente las que causaban retraso social, una influencia que era más evidente en el caso de la mandioca, una "planta recomendable para hacer perezosos imbéciles".14

Aquí, pues, estaba la causa del atraso de los indígenas mexicanos: su dependencia del maíz los había dejado malnutridos, así que fueron presa fácil de los conquistadores españoles. Y aunque la conquista trajo una mayor diversidad a su dieta, prácticamente fueron esclavizados por los frailes mendicantes, que los convirtieron al cristianismo, y por las Leyes

de las Indias, que los definieron como menores de edad perpetuos. No obstante, el verdadero problema radicaba en la agricultura, que dependía de lluvias estacionales y altamente variables, una situación que llevó a Bulnes a concluir que "el clima de nuestro territorio ante la economía política es funesto para nuestra civilización y para modificarlo sólo hay un medio: la irrigación". Resulta dudoso que Bulnes realmente atribuyera los defectos de los indígenas a su mala alimentación e inadecuada agricultura, ya que a todos —35% de la población, según el último censo de entonces— los despreciaba por ser retrógrados, borrachos y por esperar pasivamente su muerte. En cambio, describía a los mestizos, que en su mayoría tenían la misma dieta que los indígenas, como jacobinos innatos que poseían "un espíritu bárbaramente escéptico" y, en la práctica, como polígamos y borrachos, pero fuertemente patrióticos y ciudadanos potencialmente útiles.15

Tras calificar a las masas como simples bárbaros, Bulnes pasó a considerar las dos clases sociales que se habían disputado el poder tras la independencia: los ricos y los intelectuales. Aunque los terratenientes criollos lograron expulsar a la casta de gachupines comerciantes que dominó la sociedad colonial, fracasaron singularmente al establecer una forma estable de gobierno republicano. Además, su control sobre grandes extensiones de tierra impidió el desarrollo de cualquier explotación racional del suelo. A pesar de que las Leyes de Reforma liberaron a sus propiedades de deudas con la Iglesia, los terratenientes porfirianos pronto cargaron sus haciendas de hipotecas que obtuvieron en los nuevos bancos para poder invertir en proyectos de irrigación. Con la revolución encima, Bulnes modificó estas opiniones, ya que en *Toda la verdad acerca de la Revolución mexicana...* insistió en que aunque Díaz enajenó 58 millones de hectáreas de terrenos públicos, la mayor parte de este territorio era árido o desértico. En los estados de Jalisco, Guanajuato y Michoacán

había cerca de 50 000 kilómetros cuadrados de tierra que producían alrededor de 46% de todo el maíz de la república. Las unidades de producción eran relativamente pequeñas, dado que las 1 114 haciendas en esta zona cubrían en promedio 1 800 hectáreas de tierra y cada uno de los 9 515 ranchos unas 320 hectáreas. Adicionalmente, fue durante el porfiriato que la cantidad de ranchos creció tan marcadamente, de 2 800 en 1856 a 26 607 en 1910. A pesar de estas reservas, Bulnes continuó lamentando el fracaso en la irrigación de los suelos agotados de México y concluyó que "las tradiciones de la aristocracia criolla mexicana son pueriles".16

Desde la Reforma, México había sido gobernado por la clase media, criolla o latina en carácter, liberal en cultura y política, y obsesionada con la idea de obtener empleo en el gobierno. No obstante, esta clase demostró ser fundamentalmente anárquica: su lucha por el poder y su victoria final dieron lugar a un ciclo de guerras civiles que terminaron en un régimen militar. El problema aquí, declaraba Bulnes, era que "nuestras únicas fuerzas de gobierno consisten en una amplia clase profesional [...] compuesta de millares de abogados, de generales, de médicos, de periodistas y de pordioseros de levita". El hecho mismo de que este estrato social dependiera de cargos públicos, tanto en la política como en el ejército o la burocracia, constituía un obstáculo más a la posibilidad de alcanzar una democracia real en México. En efecto, México y la mayor parte de Hispanoamérica contaban con una población asiática, una aristocracia reaccionaria y una clase media anárquica, cada estrato con su propio ideal, el cual Bulnes resumió como "Pelayo, Robespierre y Xiuhtechtli-Tetl".17

Cuando Bulnes llegó a discutir las perspectivas de su país, confesó que "el porvenir de México no es claro". Obviamente la posibilidad de otra invasión estadunidense estaba descar-

tada, porque los Estados Unidos estaban más preocupados por dominar los mercados que por adquirir territorio: el costo de una conquista militar podría resultar demasiado elevado y, en cualquier caso, la absorción de México pondría en peligro el estándar de vida de los obreros estadunidenses al provocar un gran flujo de mano de obra barata. Por otro lado, en México los inversionistas y empresarios extranjeros, muchos de ellos estadunidenses, ya eran dueños de la mayor parte de las empresas dedicadas al comercio, la minería, la banca o la industria. El problema era que México no sólo padecía un sistema agrícola retrógrado, sino que también carecía de los depósitos de carbón adecuados, ya que en 1896 apenas producía 200 000 kilogramos, una cifra irrisoria comparada con los 195 millones que producía Gran Bretaña. Bulnes afirmó: "Sin el carbón de piedra, no habrá industrialismo, no habrá gobiernos responsables [...] el carbón de piedra [...] es el verdadero padre de la libertad, de la ciencia, del poder de los grandes pueblos". El gran desafío de México era evitar el "canibalismo burocrático" de Argentina y Uruguay, y en su lugar transformar a los profesionistas de clase media en industriales; esto es, transformar parásitos apoyados por el Estado en productores económicos. A este respecto, Bulnes observó que los Científicos "están convencidos de que la organización económica impone irresistiblemente la organización política y que para modificar ésta es indispensable transformar aquélla". Al examinar el panorama político, veía pocas posibilidades de que las ideas causaran una revolución: los jacobinos tenían poca influencia. Las masas, por su parte, eran en esencia inmóviles. La única amenaza que él podía distinguir en el horizonte era un levantamiento a causa del hambre, aunque de un tipo especial: "No hablo del hambre de las masas populares, que cuando no pueden comer beben y cuando no pueden beber mueren sin ruido y sin epitafio, caso de pérdida parcial importante de cosechas. Hablo del

hambre terrible de las clases medias cuando la industria entra en crisis y el erario público en bancarrota".

Aquí, como siempre, Bulnes buscó impactar a sus lectores con la expresión brutal de sus sentimientos.[18]

III

Si los escritos de Francisco Bulnes exigen discusión, se debe en gran medida a que, en los años previos a la celebración del centenario del natalicio de Benito Juárez en 1906, lanzó un ataque virulento contra el logro político del gran presidente. Su ataque contra el ídolo nacional fue tanto más escandaloso cuanto que la clase dirigente porfirista buscó legitimar su régimen haciéndolo pasar como el heredero de Juárez y la Reforma. El patriotismo liberal de esta época, auspiciado por el Estado, propagó el culto a los héroes republicanos, celebrando sus gloriosas hazañas en textos de historia y monumentos públicos. Evidentemente, los católicos empedernidos siempre lamentaron la legislación anticlerical de la Reforma, así que tenían pocas cosas buenas que decir de Juárez. No obstante, que un político activo e intelectual importante se desvinculara de las filas del gabinete y difamara a un héroe liberal era un ultraje imperdonable. En toda la república se convocaron reuniones públicas para protestar contra la blasfemia de Bulnes; con la tinta fresca, recién salidos de las imprentas, se publicaron una gran cantidad de panfletos y libros para refutar sus aseveraciones, y en el Congreso se pidió que lo expulsaran.[19] No queda claro por qué Bulnes decidió atacar a Juárez. Dado que la mayoría de sus obras históricas podían aplicarse a la situación política en turno, es dudoso que sus proposiciones heréticas derivaran de una simple iconoclasia temperamental. En lugar de ello, pueden sugerirse dos posibles razones. Primero, al atacar a Juárez y a su culto, Bulnes estaba atacando el principio del gobierno personal: su crítica por lo tanto incluía de manera implícita

cualquier voluntad de idolatrar a Díaz y reiteraba su defensa de un gobierno institucionalizado. Una segunda posibilidad —que no excluye a la primera— es que percibía el peligro de que los jacobinos, esto es, los liberales demócratas, aseguraran ser los verdaderos herederos de Juárez y en consecuencia propagaran su culto y utilizaran su nombre al hacer la crítica del despotismo porfiriano. Sin importar la explicación, la sola vehemencia de la reacción del público obligó a Bulnes a huir temporalmente del país, y luego, en su segundo libro sobre Juárez, a proclamarse un ferviente liberal que se identificaba con los jacobinos, hombres como Melchor Ocampo a los que previamente había menospreciado como simples idealistas.

Antes de embarcarse en su campaña antijuarista, Bulnes buscó desviar la atención con un ataque contra el general Antonio López de Santa Anna titulado *Las grandes mentiras de nuestra historia* (1904), que en gran medida constituía una crítica al mal gobierno de México por parte de sus presidentes militares en las décadas posteriores a la Independencia. En esta época, el ejército y sus generales formaron una guardia pretoriana que competía por el poder sin importar el costo que esto le generaba al país; sus continuas rebeliones causaron una bancarrota nacional. Jenízaros, mamelucos, *condottieri:* ¿de qué otra manera podríamos describir a estos abúlicos soldados? Sin embargo, las palabras no podían abarcar, ni mucho menos explicar, la carrera de Santa Anna, "nuestro Napoleón", un general que se distinguía por su "notable impericia militar". Que este personaje, que permitió la ocupación de los franceses en Veracruz sin una batalla y que firmó gustoso la toma de Texas tras su derrota, fuera saludado en la ciudad de México como "el salvador de la patria" significaba que "no existía nación mexicana en 1837". Es evidente que la virulencia del ataque de Bulnes contra el sistema pretoriano provenía de la reciente disputa por la sucesión presi-

dencial entre los Científicos y el general Bernardo Reyes, secretario de Defensa.20

En *El verdadero Juárez* (1904), Bulnes criticó contundentemente el papel del presidente en la defensa de México contra la invasión francesa y condenó el culto que lo presentaba como "la personificación [...] de la resistencia" al dominio extranjero. Protestó contra la actitud de representar a Juárez como un gigante político, un "Boudha zapoteca y laico", cuya apoteosis derivaba del catolicismo residual del pueblo mexicano, "que busca siempre una imagen, un culto, una piedad para la emoción social". No obstante, el presidente indígena en realidad había sido más un espectador que un participante en la lucha contra los franceses. Su autoridad era esencialmente pasiva, una obstinación de principio y oficio, un papel caracterizado más por la inacción que por el liderazgo positivo. Juárez, que de ninguna manera era un estadista, y mucho menos un apóstol de la libertad, tenía todo el aspecto de "una divinidad de teocali, impasible sobre la húmeda y rojiza piedra de los sacrificios". Para proporcionar más sustancia a estos insultos inspirados en la etnia, Bulnes recurrió a las polémicas de aquellos intelectuales radicales que rompieron con Juárez en 1864, cuando aplazó el término de su mandato y se negó a permitir la candidatura de Jesús González Ortega, el popular gobernador de Zacatecas.21 En particular, se apoyó en la breve historia de México escrita en 1883 por Ignacio Manuel Altamirano, un ideólogo radical y hombre de letras que, tras admitir que Juárez poseía una "voluntad de granito", condenó su implacable persecución de todos los que desafiaron su mandato, observando que "perdonaba al enemigo de sus ideas [...] y elevó a traidores a la patria con tal de que no hubiesen atacado a su persona, y proscribió y persiguió tenazmente o mandó fusilar a liberales sin mancha, a patriotas esclarecidos, si habían tenido la desgracia de no serle adictos personalmente o de ofenderlo de algún modo".

Dado que Altamirano había apoyado la candidatura de Porfirio Díaz, experimentó de primera mano el rencor de Juárez. En este contexto, debe mencionarse que Bulnes había frecuentado las tertulias literarias organizadas por Altamirano durante la República Restaurada, y, de hecho, más tarde apuntó que en 1869, junto con Justo y Santiago Sierra, se le unió para formar una sociedad de librepensadores. En efecto, esta crítica a Juárez provino de las amargas divisiones dentro de la coalición liberal causadas por la determinación de Juárez de permanecer en el poder y, así, recrear la autoridad del Estado mexicano.22

No era la intención de Bulnes atenuar la traición de la facción católica y conservadora que invitó a Maximiliano a México, ni mucho menos disculpar al imperialismo de Napoleón III. Los franceses cometieron muchos actos bárbaros en México, su corrupción era evidente y mostraron desprecio por la mayoría de los mexicanos. Maximiliano, por su parte, gobernó de manera autocrática, principalmente echando mano de consejeros y ministros extranjeros. Gastó grandes cantidades de dinero en reconstruir su palacio en Chapultepec y organizó una elaborada serie de banquetes y bailes sin que le importara el despilfarro, por lo que durante su corto reinado la deuda nacional aumentó de 175 a 430 millones de pesos. A pesar de que contaba con la lealtad inerte de las masas y el apoyo activo de la Iglesia católica y las clases privilegiadas, se las ingenió para enemistarse con los obispos y envió a los principales generales conservadores a puestos diplomáticos en el extranjero, apoyándose en los liberales moderados para mejorar la opinión pública sobre su régimen. Además, según aseveró Bulnes, sus simpatizantes mexicanos eran desleales, corruptos y cobardes, características que reforzaron la preferencia de Maximiliano por los servidores extranjeros.23

En primera instancia, la resistencia mexicana a la invasión francesa había sido lamentable, dado que el general González Ortega permitió que su ejército se quedara atrapado en Puebla sin suministros, por lo que se vio obligado a rendirse de manera verogonzosa. Una vez que los franceses penetraron toda la república, se suscitaron una gran cantidad de derrotas y rendiciones, ya que los soldados novatos reclutados por los gobernadores y caciques locales no estaban al nivel de las experimentadas tropas francesas. Para explicar la victoria definitiva de los liberales, Bulnes argumentó que, una vez que el norte conquistó al sur en la Guerra Civil estadunidense, el imperio de Maximiliano estaba condenado. No obstante, debido a que el secretario de Estado estadunidense Seward se oponía a cualquier intervención, los liberales aún tuvieron que movilizar fuerzas suficientes para expulsar a sus oponentes. La clave de la victoria no se encontraba en la mayoría de la población mexicana, que a causa de su catolicismo bien pudo apoyar al imperio, sino en la minoría activa, los hombres de "la inteligencia, el dinero, la actividad" que despuntaban en lo que podríamos llamar la nación política. Existía en México un jacobinismo popular, un fuerte regionalismo y una clase media hambrienta de cargos públicos, fuerzas que fueron conducidas por los caudillos militares y los caciques regionales. "Los partidos son la única garantía de responsabilidad de los gobiernos", escribió Bulnes, y el único partido efectivo en el México decimonónico era el Partido Liberal, especialmente porque "la fuerza efectiva del Partido Liberal mexicano ha sido siempre el caciquismo". Al señalar estos potentes intereses sociales, Bulnes no negaba que los líderes republicanos actuaran animados por el patriotismo y mostraran una constancia heroica en su lucha contra los franceses. Fue gracias a su sacrificio colectivo que se logró liberar a México del dominio extranjero. Por lo tanto, resultaba aún más lamentable que Juárez, que dormía cómodo en su

cama mientras otros hombres estaban luchando, empleara "las facultades extraordinarias" que el Congreso le otorgó en 1863, primero para excluir del poder político a los intelectuales radicales que participaron en la Reforma, y posteriormente para apartar a los héroes militares como Porfirio Díaz, que derrotaron a los franceses, medidas que provenían de su implacable determinación de conservar la presidencia.24

Como la oleada de protestas que causó su iconoclasia no logró disuadirlo, en 1905 Bulnes publicó *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma,* por mucho su mejor obra, donde comenzó rechazando todas las biografías de Juárez por ser "caramelos literarios". Esforzándose por definir su método histórico, afirmó que, aunque Michelet y Victor Hugo eran espléndidos maestros de la síntesis literaria —diestros en evocar el pasado con brío poético—, no lograban dotar a sus lectores de "generalizaciones científicas"; nunca llegaban a presentar "la verdad seca". Lo que se necesitaba era análisis crítico, la habilidad para someter los fenómenos históricos al escrutinio científico, disolviéndolos en las partes que los componían como si se tratase de moléculas. Su reconocido maestro era Hippolyte Taine, "el más grande de los críticos del siglo y tal vez de los siglos", quien unía "el espíritu analítico del crítico y su espíritu sintético". Respecto a los historiadores mexicanos, prefería a Lorenzo de Zavala y a José María Luis Mora sobre Lucas Alamán, y en cuanto a su tema predilecto, elogiaba a Altamirano antes que a José María Vigil, autor del volumen sobre la Reforma en *México a través de los siglos,* el modelo de la historia colectiva liberal.25

En las guerras civiles de principios del siglo XIX, las cuales culminaron en la Reforma, lo que estaba en juego era "el choque de dos grandes clases sociales; la media encabezada por la profesional, y la territorial ligada al clero y al ejército". Se trataba de una lucha entre el pasado colonial y el futuro

liberal y científico, una contienda determinada por "las grandes leyes que rigen la evolución humana". No obstante, cuando profundizó en su análisis, Bulnes distinguió cuatro tipos de hombres de acción que determinaron el destino de la nación durante este periodo: oficiales del ejército, caciques, intelectuales liberales y bandidos. El ejército regular, posicionado en toda la república, liderado por comandantes generales que residían en la mayoría de los estados, dominaba la maquinaria estatal y estaba financiado por los ingresos federales. No obstante, aunque esta guardia alguna vez real y pretoriana había derrotado a la insurgencia de 1810, en las zonas rurales montañosas y zonas fronterizas de México aún sobrevivían los antiguos insurgentes y caciques locales, cuyas bandas guerrilleras y guardias rurales conformaban la base de los cacicazgos, que en ocasiones heredaban sus hijos o sus tenientes generales. En cada estado y distrito había una lucha implícita y a veces abierta entre estos caciques y los procónsules militares que se disputaban el control de la república. Esta rivalidad en cuanto al control de la violencia organizada era la causa del perenne conflicto entre el federalismo y el centralismo, y a su vez explicaba por qué la mayoría de los caciques se enlistaban en la coalición liberal. Bulnes argumentaba que a largo plazo los caciques estaban destinados a salir victoriosos porque, mientras que las fuerzas armadas dependían del financiamiento del gobierno central, el poder de los caciques se fincaba en las redes locales de familiares, clientes y socios, todos con intereses personales en una región particular y todos unidos por su odio hacia el ejército.26 Los políticos liberales, en su mayoría abogados a quienes Bulnes caracterizaba como "el grupo apostólico profesional y estudiantil liberal", estaban aliados a los caciques. Estos jacobinos buscaban someter a la Iglesia al control legislativo, y cuando los obispos se resistieron no dudaron en nacionalizar la propiedad eclesiástica, disolver las órdenes religiosas y

promulgar la separación de la Iglesia y el Estado, privando así al clero de voz en los asuntos públicos. En este respecto, Bulnes no intentó ocultar su simpatía por los antiguos liberales, alabando a Valentín Gómez Farías como un santo secular y elogiando a Ignacio Ramírez como "el sublime destructor del pasado y el obrero de la Revolución". Al mismo tiempo, no vacilaba en admitir que los jacobinos conformaban apenas una pequeña minoría, ya que "¿se podía ocultar a alguien en 1858 que casi la totalidad del pueblo mexicano era católico de la escuela más rancia española, católica carlista?" En efecto, una minoría activa había impuesto la Reforma contra los deseos de la mayoría pasiva, lo que para Bulnes indicaba que "nuestra población está hecha expresamente para ser impunemente tiranizada". Aún en 1860 el general Miguel Miramón controlaba la capital y la región central con el apoyo de la mayor parte de la población. Por esta razón, Bulnes exclamó que "los liberales no debemos desear elecciones libres mientras no adquiramos otro pueblo", ya que el sufragio efectivo universal podría devolver el control del país a la Iglesia.27 En un artículo escrito mucho después, Bulnes recordó que, durante la década de 1890, había hecho campaña en la prensa contra Próspero Cahuantzi, el gobernador de Tlaxcala, por permitir las procesiones religiosas en las calles. No obstante, el presidente Díaz intervino para evitar cualquier proceso judicial, explicándole a Bulnes que, aunque las leyes de Reforma eran admirables, "no son las Leyes del país; no son las leyes del pueblo mexicano", pues la mayoría católica las detestaba por ser contrarias a su religión.28

En cuanto a la Constitución de 1857, Bulnes la evaluaba como un instrumento perfecto para crear anarquía. La habían redactado 154 diputados, de los cuales 108 eran abogados y el resto burócratas y soldados, sin ninguna representación de los intereses sociales o económicos. Ignacio Comonfort, el presidente en turno, denunció casi inmediatamente a

la Constitución por proporcionar el sufragio efectivo y dar lugar a un Congreso omnipotente y una presidencia débil. En consecuencia, Comonfort ignoró sus disposiciones y buscó que otorgara "facultades extraordinarias", con las cuales Juárez consolidó su autoridad. Entre 1860 y 1863, cuando se hizo cumplir la Constitución, el país entró en desorden conforme los ministros del gabinete eran expulsados sumariamente mediante el voto parlamentario.29

Una vez más, Bulnes buscó minimizar el logro de Juárez, declarando que durante la Guerra de los Tres Años (1858-1860) sólo fungió como el jefe simbólico de un gabinete compuesto por hombres más poderosos que él. Mientras que un contemporáneo elogió a Melchor Ocampo como "jefe del partido democrático moderno" y a Miguel Lerdo de Tejada como "la inteligencia del partido progresista", a Juárez lo calificó simplemente como "la firme columna de la legalidad". Las mismas Leyes de Reforma fueron redactadas por Ocampo. Además, este gabinete liberal, ubicado en Veracruz, no contribuyó prácticamente nada en llevar adelante la lucha militar. Aquí quienes pelearon las batallas fueron González Ortega, gobernador de Zacatecas, y Santos Degollado, "el caudillo más constante de la democracia mexicana". Bulnes sostenía que Juárez destruyó políticamente a Degollado porque le escribió al *chargé d'affaires* o jefe interino de la embajada británica para discutir la posibilidad de organizar una junta diplomática con el fin de mediar entre las partes en conflicto. Altamirano y Manuel Romero Rubio tuvieron que persuadir al Congreso para declararlo Benemérito de la Patria. En busca de su presa, Bulnes alegó que en los primeros años de su carrera Juárez había sido un oportunista que estaba tan dispuesto a servirle a Santa Anna como a los liberales, y que sólo había aprendido sus principios radicales durante su exilio en los Estados Unidos, una declaración ostensiblemente falsa. Asimismo, sacó a relucir en su provecho las

concesiones contenidas en el previsto Tratado McLane-Ocampo, que habría permitido a las tropas estadunidenses el libre paso al territorio mexicano cuando persiguieran merodeadores. Por lo demás, hizo hincapié en la ironía del "frenesí juarista actual", que elogiaba al presidente como un gran demócrata cuando "es un hecho palpable que jamás hemos tenido democracia y que ni dentro de cien años la tendremos. Es otro hecho que el más grande enemigo que tuvo la democracia mexicana fue Juárez de 1867 a 1872". Bulnes insistió sobre todo en que, aunque la Reforma fue obra de una generación entera de intelectuales, políticos, generales, caudillos y caciques, Juárez jamás perdonó a nadie que hubiera desafiado su autoridad, por lo que "durante su presidencia se le vio gastar y reducir a la nulidad a hombres de verdadero mérito y que hubiesen podido prestar un verdadero servicio a la patria, simplemente por considerarlos rivales temibles en la cuestión del mando supremo". Bulnes concluyó con una protesta apasionada contra la deificación del estadista liberal:

[...] si Juárez es la Patria, declaro que no quiero ser patriota. Cuando Miramón afirmó en su Manifiesto de Agosto de 1859: "La Religión es la Patria, y el que no ame la religión es un traidor", Ocampo contestó: "Mi deber es traicionar a esa Patria falsa, para engrandecer la que amo como expresión de la Justicia, del Derecho y de la Libertad". Yo tengo la Patria de Ocampo.

Por más admirables que fueran estos sentimientos, al identificarse con Ocampo, Bulnes sugería que había regresado a la fe jacobina de su juventud.30 De hecho, como hemos visto, todo el sentido de su pensamiento radicaba en repudiar el radicalismo democrático adoptado por Ocampo como un engaño anárquico. Sin duda fue la ferocidad del ataque público a su primer libro sobre Juárez lo que propició este arrebato. A

pesar del vigor de sus argumentos y el poder retórico de su prosa, la consistencia lógica nunca fue una característica de los escritos de Bulnes.

IV

En su último libro, *El verdadero Díaz* (1920), Bulnes extendió su análisis, ya iniciado en *Toda la verdad acerca de la Revolución mexicana,* sobre las razones por las que el régimen porfirista colapsó de manera tan espectacular. Insistió una vez más en que Díaz era el verdadero heredero de Juárez y que había satisfecho las necesidades "orgánicas" de México al instaurar una dictadura. "Don Pérfido" compró caudillos al nombrarlos gobernadores, y luego inició una política de reconciliación con la Iglesia y los intereses conservadores. En 1885 su secretario de Gobernación, Manuel Romero Rubio, contrató a un grupo de intelectuales, hombres a los que Bulnes apodó "la apachería mental", cuya tarea era defender y promover el régimen. Díaz aprobó que se emplearan a estos hombres bajo la justificación de que "perro con hueso en la boca, ni muerde ni ladra". Esta política se extendió hasta cubrir un largo segmento de la clase media, que ahora encontraba un sustento seguro en los puestos burocráticos, lo que llevó a Bulnes a concluir que Díaz convirtió al Estado mexicano en "un orfanato socialista para la clase media". También fue esencial que Díaz lograra desmilitarizar al país prácticamente en su totalidad. En el periodo de 1867 a 1876, el ejército regular de 30 000 hombres estaba flanqueado por 22 000 guardias estatales y otros 50 000 soldados locales, cuyo poderoso armamento conformaba la base de un sistema político que era "una mezcla de feudalismo principesco y de republiquillas italianas". En esos tiempos, tan pronto como surgían guerrilleros o bandidos, los magistrados locales movilizaban a sus fuerzas armadas, y si éstas fallaban podían llamar a la artillería y a los guardias del gobernador estatal. En contraste, en 1910 todo lo que quedaba era un ejército re-

gular de 18 000 hombres, 2 700 rurales federales y 5 000 guardias estatales. Evidentemente, las grandes haciendas aún tenían algunos hombres armados y los caciques de los altos conservaban sus milicias; pero los gobernadores estatales habían perdido en gran medida sus fuerzas privadas y el ejército federal estaba pobremente equipado y liderado por oficiales ancianos. Por lo tanto, cuando aparecieron bandas insurgentes en el invierno de 1910-1911, no existían los medios para reaccionar con rapidez.31

La debilidad principal del régimen porfirista ya era demasiado obvia en 1904; Díaz ya era un hombre viejo, aunque aún se aferraba al poder y, lo que era peor, a un conjunto de amigos y socios que habían envejecido con él. Así, el ejército estaba liderado por cuatro tenientes generales, de los cuales tres tenían entre 79 y 80 años; sólo Bernardo Reyes era un vivaz teniente de 60 años. Debajo de ellos había coroneles de 70 y capitanes de 60. Esto también ocurría en todos los niveles de gobierno. De ocho ministros del gabinete, dos hombres tenían más de 80 y otros tres pasaban los 60. Incluso el joven contendiente, José Yves Limantour, aunque sólo tenía 57, había servido como secretario de Hacienda desde 1893. El Congreso y la judicatura mostraban la misma parálisis gerontocrática, lo que condujo a Bulnes a observar que "el Senado era más bien un asilo para viejos gotosos y decrépitos". A nivel burocrático, Limantour retuvo deliberadamente oficiales más allá de su periodo de servicio para evitar pagarles sus pensiones, por lo que se negó a dar empleo a toda una generación de abogados aspirantes. Al analizar esta penosa situación, Bulnes comentó: "Sin la renovación hay deterioro y el deterioro conduce a la tumba. El ideal del general Díaz era la petrificación del Estado". Asimismo, mientras más cerca estaba 1910, más parecía vivir el dictador "en un mundo imaginario", incapaz y sumido en la inmovilidad.32

En cuanto a los logros económicos del porfiriato, Bulnes ahora aprovechaba su mirada *a posteriori* para expresar sus reservas. Cuestionó en especial el papel de Limantour, argumentando que el secretario de Hacienda simplemente flotó sobre la oleada económica provocada por la construcción de ferrocarriles y el consecuente crecimiento de las exportaciones de productos agrícolas primarios, fenómeno derivado de la enorme inversión extranjera. En estas circunstancias era relativamente fácil convertir el déficit del presupuesto federal en superávit, y emplear posteriormente el aumento en los ingresos en obras públicas y en restaurar el crédito del gobierno dentro y fuera del país. No obstante, demasiada inversión pública se concentró en la ciudad de México y se gastó muy poco dinero en completar la red ferroviaria o en proyectos de irrigación. Además, se permitió que los bancos prolongaran demasiado sus préstamos, pues invertían su capital en créditos a largo plazo a terratenientes, fondos que prácticamente no podían amortizarse. En 1908 Limantour creó un banco de finanzas con un capital de 90 millones de pesos, aparentemente para promover proyectos de irrigación, pero en realidad para salvar al sistema bancario mediante una inyección de capital.33

En ninguna otra parte la mirada retrospectiva tuvo un papel más importante que cuando Bulnes calculó que el nivel de vida del obrero mexicano sufrió un declive drástico en el transcurso del siglo XIX, y particularmente durante el porfiriato. Citando cifras del *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* de Alexander von Humboldt y comparándolas con las estadísticas de aquel entonces, aseguró que mientras que en 1810 un obrero podría haber comprado 33.33 kilos de maíz con su salario diario, en 1910 apenas podía comprar 8.57 kilos con el salario equivalente, esto es, una cuarta parte del nivel anterior. El hecho de que México tuviera que importar tanto trigo como maíz en los años posteriores a 1892

demostraba de igual manera la incapacidad de la agricultura mexicana para cubrir las necesidades de subsistencia de una población creciente. En efecto, Bulnes concluyó que las clases acaudaladas disfrutaron de una prosperidad sin precedentes durante el porfiriato, pero que esa prosperidad era la base de una explotación también sin precedentes de la mano de obra rural. Para que no nos dejemos confundir por esta expresión de sentimiento humanitario, debemos notar de una vez que Bulnes también criticó con firmeza a Díaz y a Limantour por gastar los recursos del gobierno en la construcción de más de 11 000 escuelas primarias, ya que estas instituciones ayudaron a destruir la religión y la moral de las masas y convirtieron a sus maestros en una clase de intelectuales empobrecidos que subsecuentemente se lanzaron a la revolución, actuando como líderes o secretarios de los caudillos y componiendo sus manifiestos. Habría sido mejor utilizar el dinero gastado en las escuelas en expandir el sistema ferroviario y generar así empleos: lo que necesitaba el pueblo mexicano eran salarios y trabajo, no el aprendizaje libresco.34

Si Díaz fue el principal responsable del colapso del régimen porfirista, Limantour era para Bulnes el segundo: egotista marcado por la frialdad, austero como un monje, "el jefe aristocrático de los Científicos" no comprendía las pasiones humanas, y mucho menos "la psicosis social del medio". Parte del problema era que para Limantour "la especie humana comenzaba con los banqueros", por lo que convirtió a los Científicos en agentes de la plutocracia. En otros tiempos el grupo de intelectuales, que estaba formado por 15 hombres educados principalmente en la Escuela Nacional Preparatoria, se reunía para discutir asuntos políticos. No obstante, después de 1899 —declaró Bulnes—, el grupo políticamente activo se vio reducido a Limantour, Roberto Núñez, Pablo Macedo, Joaquín Casasús y Rosendo Pineda. Si bien el propio

Limantour heredó una gran riqueza, tanto Macedo como Casasús se volvieron ricos al fungir como los abogados de un amplio círculo de inversionistas extranjeros y empresarios mexicanos. Además, aunque Limantour era honesto en lo personal, favoreció a un círculo cercano de empresarios, el cual incluía a varios europeos. Así pues, cuando obtuvo el control federal sobre los ferrocarriles mediante la compra de acciones, dependió de la agencia de corredores que pertenecía a los hermanos Scherer y Julio Limantour, quienes se sentaban en el consejo del Banco Nacional junto con Pablo Macedo y Roberto Núñez. Fue la misma preferencia por los socios adinerados la que llevó a Limantour en 1904 a devolver el estado de Chihuahua a Luis Terrazas y a su yerno, Enrique Creel, así como a aceptar la nominación de Olegario Molina, un millonario de la industria del henequén, para gobernador de Yucatán. No obstante, más allá de este circuito de poder y riquezas, Limantour fracasó rotundamente en el intento de conseguir apoyo: aquí su misma honestidad le acarreó desventajas, ya que se negó a gastar los fondos públicos para comprar apoyos a través de la creación de cargos públicos.35 En última instancia, demostró ser incapaz de formar un partido y se enemistó con varios de sus antiguos amigos, entre ellos, sin duda, Francisco Bulnes, por no recompensarlos con algún cargo o con su confianza.

Tal como Bulnes describió la crisis de sucesión, todo comenzó en 1899, cuando Díaz le ofreció primero la presidencia a Limantour, aunque luego aseguró su propia reelección y nombró secretario de Defensa a Bernardo Reyes, el gobernador de Nuevo León. Para 1902 Reyes parecía ser el sucesor predestinado, de modo que su hijo Rodolfo creó un partido para apoyar su candidatura, atrayendo masones, protestantes, maestros, abogados y burócratas de bajo rango. Como parte de la campaña, los Científicos fueron acusados de vender México a intereses extranjeros, un ataque que Díaz con-

donó. En respuesta, los principales Científicos, liderados por Limantour, le advirtieron a Díaz que si la campaña contra ellos no paraba se exiliarían. El resultado fue que Díaz envió a Reyes de vuelta a Monterrey y accedió a instalar a Ramón Corral como vicepresidente, con la esperanza de que se creara un partido de gobierno; sin embargo, una vez más aseguró su propia reelección, aunque esta vez a expensas de un malestar político más visible. En los años que siguieron, todos los políticos disponibles y aspirantes a ser funcionarios públicos se convirtieron en reyistas. Para 1908-1909, el país cayó en un estado de parálisis administrativa y efervescencia política, pues Díaz se negó a nombrar un sucesor. Para entonces, el dictador estaba ebrio de poder y una "demencia senil" se había apoderado de él. El régimen porfirista había perdido desde hace mucho todas las bases de apoyo político; se requería de una renovación radical, pero la única oposición efectiva era la de Reyes. En una frase sorprendente, Bulnes concluyó que la situación política de los últimos años del porfiriato no era más que un "caos helado".36

En *El verdadero Díaz,* Bulnes renegó de su breve reafirmación del jacobinismo que ocasionó las protestas por su libro sobre Juárez, y una vez más insistió en que la dictadura era "el único gobierno orgánico en México", observando con una brutalidad lapidaria que "ser presidente demócrata en país de esclavos sobrepasa lo permitido en estupidez". En una definición digna de Maquiavelo, que básicamente derivaba de san Agustín, Bulnes declaró que "una dictadura orgánica es una banda compuesta por los más aptos para dominar [...] banda más o menos disciplinada con terror y corrupción por una mano de hierro", cuyo principal propósito en el poder era "el robo público". La tarea del dictador, por ende, era recompensar a sus clientes y socios mientras moderaba sus expolios para asegurar así una explotación racional del país. De hecho, la única diferencia entre el despotismo ilustrado y la

simple tiranía estribaba en la racionalidad del gobierno. En cuanto a la corrección de este funesto sistema, lo único que Bulnes podía sugerir era una rebelión armada. La revolución mexicana era así tanto necesaria como inevitable. Empleando una metáfora biológica, aseguró: "Una revolución es la reacción violenta saludable de un organismo contra la infección que le ha invadido": entre más fuerte la enfermedad, más violenta la reacción. Una revolución era "la fuerza orgánica salvadora" que destruía enfermedades, y si bien mataba a sus propios líderes y profetas, del mismo modo seleccionaba a los hombres más aptos para ejercer el poder. El hecho de que más tarde Bulnes expresara la esperanza de que México fuese bendecido con la aparición de un Mussolini o un Primo de Rivera, quien pondría fin a "la mentira democrática" del socialismo, mostraba la profundidad de su miedo a la anarquía y al mandato de las masas. Aunque en el Plan de Agua Prieta encabezado por Álvaro Obregón percibió "el triunfo del porfirismo", lamentó que posteriormente la Secretaría de Gobernación no lograra establecer un partido de gobierno fuerte y capaz de asegurar la continuidad mediante la reelección.37

v

Se dice que Gertrude Stein decía que Ezra Pound era "un explicador de pueblo. Está bien si eres un pueblo; si no, no".38 Uno se ve tentado a rechazar así a Francisco Bulnes. Tenía todas las características de su estirpe: reduccionismo brutal, generalizaciones infundadas, falsedades flagrantes y una retórica aplastante. Además, su tipo de darwinismo social y su afición por Maquiavelo —la base ideológica de su justificación de la dictadura— lo colocaban cerca del fascismo. No obstante, desestimarlo sería un error. En el fondo Bulnes era un liberal desencantado y en sus sueños un profeta del PRI. A pesar de su insistencia en la inevitable dictadura

que llegaría a México, lo que quería era la dictadura de un partido institucionalizado. Y si llegaba al poder mediante una revolución, mucho mejor. Tras haber sido el sirviente político de Porfirio Díaz durante muchos años, Bulnes rompió filas primero para atacar a Santa Anna y el militarismo, luego para denigrar a Juárez, y concluyó su carrera histórica con un ataque fulminante a Díaz y a Limantour. Los tres presidentes que dominaron México durante el siglo XIX fueron objeto de furiosos ataques. Su intento por profanar la imagen de Juárez fue lo que causó su expulsión del panteón intelectual mexicano. En efecto, existía una extraordinaria contradicción entre la fe que profesaba Bulnes a la dictadura y su compulsión obsesiva por arrojar insultos a los ídolos políticos del siglo XIX. Su iconoclasia hizo que se ganara el respeto de la prensa católica y, todavía en la década de 1960, podían encontrarse ediciones baratas de la mayoría de sus obras históricas en las librerías de la capital. A pesar de que tras su muerte rara vez se le mencionó y casi nunca se le citó, Bulnes ha sido muy leído. Además, puede decirse que, por lo que respecta a su valoración de Benito Juárez, el veredicto sigue en espera: hasta la fecha aún no contamos con un estudio crítico completo sobre la manera en que el presidente renovó la autoridad del Estado mexicano. A diferencia de Díaz, ciertamente permitió o tuvo que aceptar la libertad de prensa. No obstante, ¿en realidad fue el gran demócrata de leyenda? ¿Cómo se las arregló para permanecer en el poder por tanto tiempo? Aún es extremadamente difícil encontrar al hombre detrás de la máscara creada por un mito patriótico. Cuando ese estudio se realice, sin duda se desacreditará mucho de lo que Bulnes escribió, tal como ciertamente se desacreditó cuando aún vivía. A pesar de todo, Bulnes conserva el mérito de haber hecho preguntas y haber sugerido posibles respuestas que hasta hoy no se han explorado cabalmente, y mucho menos resuelto.

18 *Ibid.,* pp. 63, 115-123, 170, 189-195, 256, 274, 277.

19 Sobre esta controversia, véase Charles A. Weeks, *The Juárez Myth in Mexico*, University Alabama Press, Tuscaloosa, 1987, pp. 43-70.

22 *Ibid.,* p. 843; sobre Altamirano, véanse David A. Brading, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State. 1492-1867,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 664-667, y Bulnes, *Los grandes problemas..., op. cit.,* pp. 293-294.

23 Bulnes, *El verdadero Juárez..., op. cit.,* pp. 380-424, 451-462, 503, 546, 813-814.

20 Francisco Bulnes, *Las grandes mentiras de nuestra historia,* 2ª ed., Editora Nacional, México, 1966, pp. 195-204, 285, 307, 347, 383.

21 Francisco Bulnes, *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio* [1904], 2ª ed., Jus, México, 1965, pp. 840-844, 857.

26 Bulnes, *Juárez y las revoluciones..., op. cit.,* pp. 190-192, 302-310, 398.

27 *Ibid.,* pp. 69, 75-77, 240, 258-263, 285, 302, 417.

24 *Ibid.,* pp. 194, 286, 469, 480, 652-655, 675-676, 687, 813-814, 823-825, 866-869.

25 Francisco Bulnes, *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma,* 2ª ed., H. T. Milenario, México, 1967, pp. 14-26; sobre Taine, véase también Bulnes, *El porvenir..., op. cit.,* p. 212.

29 Bulnes, *Juárez y las revoluciones..., op. cit.,* pp. 163-169, 201-207; Bulnes, *El verdadero Juárez..., op. cit.,* pp. 101-102.

30 Bulnes, *Juárez y las revoluciones..., op. cit.,* pp. 136-157, 233-235, 281-285, 331-369, 439-475, 477, 483, 486-488, 494. El racismo implícito en el ataque de Bulnes se expresaba en esta afirmación: "Juárez pertenecía a una raza que no conoce el sufrimiento moral". Una rectificación puede encontrarse en Brian Hamnett, *Juárez,* Longman, Londres, 1994, en donde se demuestra el liberalismo inicial de Juárez, pp. 18-40; en el ensayo bibliográfico, pp. 244-251, se discuten los puntos de vista de Bulnes.

28 Bulnes, *Los grandes problemas..., op. cit.,* pp. 295-296.

33 Bulnes, *El verdadero Díaz..., op. cit.,* pp. 41, 121, 158-161, 221-243; Bulnes, *Los grandes problemas..., op. cit.,* pp. 257-260.

34 Bulnes, *El verdadero Díaz..., op. cit.,* pp. 216-218, 243, 260-263.

31 Francisco Bulnes, *El verdadero Díaz y la Revolución,* 2ª ed., Editora Nacional, México, 1960, pp. 24, 30-37, 86, 239-399; Bulnes, *The Whole Truth..., op. cit.,* pp. 22-25.

32 Bulnes, *El verdadero Díaz..., op. cit.,* pp. 177, 215, 299, 348, 358-359, 427; Bulnes, *The Whole Truth..., op. cit.,* pp. 116-118, 377-378.

37 Bulnes, *El verdadero Díaz..., op. cit.,* pp. 5-7, 24, 351-352; Bulnes, *Los grandes problemas..., op. cit.,* pp. 88-90, 179, 342-343.

35 *Ibid.,* pp. 121-233, 189-190, 362-370; Bulnes, *The Whole Truth..., op. cit.,* pp. 132-133, 197-201, 213-222; sobre los Científicos, véase Alfonso de Maria y Campos, "Porfirianos prominentes: orígenes y años de juventud de ocho integrantes del grupo de los Científicos, 1846-1876", *Historia mexicana,* vol. XXXIV, 1985, pp. 610-661, y Alfonso de Maria y Campos, "Los Científicos: actitudes de un grupo de intelectuales porfirianos frente al positivismo y la religión", en *Los intelectuales y el poder en México,* ed. de Roderic A. Camp *et al.,* El Colegio de México, México, 1991, pp. 121-138.

36 Bulnes, *El verdadero Díaz..., op. cit.,* pp. 132-145, 320-348, 371, 427; Bulnes, *The Whole Truth..., op. cit.,* pp. 130-149.

38 Cito de memoria.

3 *Ibid.,* pp. 17-23.

4 Sobre Bulnes, véase George Lemus, *Francisco Bulnes: su vida y su obra,* Ediciones de Andrea, México, 1965, *passim.*

1 Bulnes, *Discurso pronunciado por el Sr. Ing. D. Francisco Bulnes, delegado de Morelos, sesión 21 de junio de 1903... presentando y fundando la candidatura del Sr. Gral. D. Porfirio Díaz,* Tipografía Económica, México, 1903, pp. 1-13, 19.

2 *Ibid.,* pp. 15-18.

7 Lord Viscount Henry St. Jones Bolingbroke, *Letters on the Study and Use of History,* L. Reeve, Londres, 1889, p. 22.

5 José Yves Limantour, *Apuntes sobre mi vida política (1892-1911),* Porrúa, México, 1965, pp. 163-167.

6 Sobre estas breves memorias véase Francisco Bulnes, *Los grandes problemas de México,* 2ª ed., Editora Nacional, México, 1965, pp. 293-294.

10 Francisco Bulnes, *The Whole Truth about Mexico: The Mexican Revolution and President Wilson's Part therein as Seen by a Científico,* M. Bulnes Book Co., Nueva York, 1916, ed. facs. 1972, pp. 1-3, 208-213, 372-384 [*Toda la verdad acerca de la Revolución mexicana,* Los Insurgentes, México, 1960].

11 *Ibid.,* pp. 157-167, 176, 311-320 y 338-339. Bulnes describió a los constitucionalistas como seres "nacidos del pus canceroso del reyismo".

8 Francisco Bulnes, *La Guerra de independencia: Hidalgo-Iturbide,* 2ª ed., s. e., México, 1865, pp. 45, 69, 118, 164, 206, 211-213, 307.

9 *Ibid.,* pp. 225-226, 291-294, 338; sobre Molina Enríquez, véase David A. Brading, *Prophecy and Myth in Mexican History,* Cambridge University Press, Cambridge, 1984 [*Mito y profecía en la historia de México,* trad. de Tomás Segovia, FCE, México, 2004].

14 Francisco Bulnes, *El porvenir de las naciones hispano-americanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos,* Mariano Nava, México, 1899, pp. 5-17, 35-41, 166. Una segunda edición sin fecha se publicó en México en la década de 1940.

15 *Ibid.,* pp. 13-17, 24-32, 161-176.

12 *Ibid.,* pp. 20-21, 59-68, 74; véase también Bulnes, *Los grandes problemas..., op. cit.,* pp. 184-187.

13 Véase Martin S. Stabb, *In Quest of Identity. Patterns in the Spanish-American Essay of Ideas 1890-1960,* University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1967, *passim.*

16 *Ibid.,* pp. 280-281; Bulnes, *The Whole Truth..., op. cit.,* pp. 11-12, 76-92.

17 Bulnes, *El porvenir..., op. cit.,* pp. 99-106, 239-248.

VII. ANDRÉS MOLINA ENRÍQUEZ Y EL NACIONALISMO AGRARIO

El heredero intelectual de Vicente Riva Palacio y Justo Sierra fue Andrés Molina Enríquez (1868-1940), quien convirtió sus ideas sobre la nacionalidad mestiza y la patria liberal en una ideología integrada del nacionalismo revolucionario. Educado bajo la tradición radical y autoritaria del liberalismo mexicano, Molina Enríquez, un darwinista social y ferviente defensor de la reforma agraria, fue un abogado provinciano que desempeñó un papel fundamental en la redacción del artículo agrario de la Constitución de 1917, pero aparte de eso ocupó una serie de puestos burocráticos modestos. Fue en *Juárez y la Reforma* (1906) donde recordó de manera más evidente a sus mentores, ya que hizo referencia al "elemento mestizo, [...] es decir... el partido liberal radical", cuya victoria durante la Reforma significó la transición de la desintegración de un gobierno criollo después de la independencia a la época "integral" del presidente Porfirio Díaz. Después de exclamar que "para nosotros los mestizos, [Juárez] es casi un Dios", aseguró que a pesar de que el presidente indígena actuó como "un dictador absoluto" a causa de las facultades extraordinarias que se le otorgaron durante la Intervención francesa, su gobierno parecía casi perfecto para los mestizos. De hecho, concibió a la Reforma como el momento que inauguró "la constitución definitiva interior de la nacionalidad", lo que marcó el inicio de la historia nacional de México.[1]

Aunque quien financió *Los grandes problemas nacionales* (1909) fue el general Bernardo Reyes, en ese entonces un contendiente popular para la sucesión presidencial, la obra fue escrita con la prosa pesada de un tratado sociológico. De hecho, cuando en 1912 Luis Cabrera lo alabó cálidamente en el Congreso como un libro que ofrecía el mejor análisis de la crisis agraria actual, también lo describió como "notablemen-

te tedioso".2 Iniciaba con una paciente exposición de los tres factores determinantes de Taine, "el entorno, la raza y el momento histórico", a pesar de que era la geografía de la meseta central, la serie interconectada de cuencas que constituían la zona de producción de cereales, el tema que abarcaba toda esta exposición. No obstante, si nos dirigimos en seguida a las páginas finales, encontramos el propósito esencial y nacionalista del autor, dado que aquí admitía sin reparos que México aún no era una verdadera patria:

No hay, en efecto, entre todas las unidades que componen la población que ocupa nuestro territorio, la unidad de origen, la unidad de religión, la unidad de tipo, la unidad de costumbres, la unidad de lengua, la unidad de desarrollo evolutivo, ni la unidad de deseos, de propósitos, de aspiraciones que determinan en conjunto la unidad del ideal.

Sin embargo, pasó por alto la posibilidad de que los Estados Unidos pudieran intervenir para frustrar "un movimiento o una revolución que pudiéramos llamar nacionalista en nuestro país", y concluyó con una enérgica exhortación a sus compatriotas:

Tiempo ya es [...] de que busquemos nuestro camino de Damasco, procurando multiplicar nuestro número, acrecer nuestro bienestar, adquirir la consciencia de nuestro ser colectivo [...] formando la noción de patria que nos sirva en el interior para lograr la coordinación integral de todos nuestros esfuerzos, y en lo exterior para mantener la seguridad plena de nuestra existencia común. Tiempo es ya de que formemos una nación propiamente dicha, la nación mexicana, y de que hagamos a esa nación soberana absoluta de sus destinos, y dueña y señora de su porvenir.3

El tema principal de este libro era explicar simplemente cómo podía lograrse este objetivo tan ambicioso.

Para empezar, Molina Enríquez presentó una teoría idiosincrática de la evolución social mediante la selección natural, aunque tan lamarckiana como darwinista en su aplicación. Comparó dos formas de sociedad, basadas probablemente en las etapas primitiva y militante del desarrollo humano de Herbert Spencer, pero aquí las presentó como antítesis perdurables. En la primera categoría, aseveraba, la supervivencia del más apto ocurría a escala individual dentro del grupo social, mientras que en la segunda categoría la supervivencia del más apto se desarrollaba de manera colectiva en una lucha entre grupos, por lo que requería de un grado mayor de organización social. La primera clase tenía una capacidad de resistencia y por lo tanto se caracterizaba por "su selección más avanzada", mientras que la segunda clase tenía poder de acción y se caracterizaba por tener "un desarrollo más avanzado". La China contemporánea era un ejemplo del primer tipo: aunque sus individuos eran admirablemente aptos para la supervivencia, la raza como tal era subdesarrollada y débil. En contraste, Francia ofrecía una imagen del segundo tipo, ya que mediante la competencia y la guerra había producido ejemplos de perfección humana, incluso si ahora se encontraba en declive.4 En un trabajo posterior, *La revolución agraria en México 1910-1920* (1932-1936), Molina Enríquez identificó que este contraste se ejemplificaba en Asia y Europa, respectivamente. Asia estaba compuesta por grandes familias de agricultores pacíficos, patriarcales en su modo de autoridad política; en cambio, Europa se involucraba constantemente en guerras, estaba dotada de Estados fuertes y absolutos y era sostenida por derechos de propiedad individual.5

Al aplicar esta teoría a México, Molina Enríquez afirmó que los pueblos indígenas de América poseían "una poderosa fuerza racial", ya que a través de un largo proceso de selección se adaptaron al entorno de una manera magnífica. Todo

esto apenas era el prólogo a su afirmación central de que los mestizos, que surgieron de uniones irregulares entre mujeres indígenas y conquistadores españoles, y que durante siglos fueron vistos con desdén tanto por criollos como por nativos, sobreviviendo como verdaderos parias, se esforzaron por salir adelante en condiciones precarias y por ende desarrollaron incomparables capacidades de resistencia, virtudes que surgieron de su adaptación al entorno americano. Aunque "el tipo del mestizo era y es tipo de raza inferior", en carácter "el mestizo, que siempre ha sido pobre, es vulgar, rudo, desconfiado, inquieto e impetuoso; pero terco, fiel, generoso, sufrido".6 No obstante, Molina Enríquez convirtió una deficiencia cultural en una fortaleza étnica cuando afirmó que

> ni la indígena ni la mestiza, a pesar de la mejoría que ésta ha logrado, se distinguen, como ya hemos tenido ocasión de decir, ni por su hermosura, ni por su cultura, ni en general por los refinamientos de las razas de muy adelantada evolución, sino por las condiciones de su incomparable adaptación al medio, por las cualidades de su portentosa fuerza animal.7

Al trazar la dramática historia del siglo XIX, cuando los mestizos ingresaron a la política y, en la persona de Porfirio Díaz, conquistaron la presidencia, Molina Enríquez utilizó explícitamente la *Historia de la creación natural* de Ernst Haeckel, donde encontró la máxima de que "el hibridismo es la fuente del origen de nuevas especies". Lo más importante es que Haeckel no sólo combinó a Darwin y Lamarck en una feliz síntesis, sino que también citó *La metamorfosis de las plantas* de Goethe, donde se declaraba que toda forma genética contaba con una fuerza constructiva interna o "tipo original", la cual se perpetuaba por herencia genética, aunque modificada por la adaptación a las fuerzas externas.8 En efecto, la raza mestiza, que no era más que "la raza indígena modificada ventajosamente por la sangre española", poseía

su propia vitalidad orgánica y de hecho estaba destinada a absorber a los pueblos indígenas en sus filas. Todo esto condujo a Molina Enríquez a afirmar que, dado que los mestizos eran los únicos mexicanos verdaderos, "[e]s absolutamente indispensable, por lo tanto, que en el elemento mestizo se refunda toda nuestra población, para que se transforme en la verdadera población nacional".9

Sin embargo, existía un obstáculo para lograr este objetivo: la supervivencia de los criollos, los españoles americanos, cuyos números e influencia se reforzaron a finales del siglo XIX por los inmigrantes europeos, quienes dominaban el comercio de importación y en los últimos años invirtieron en la industria manufacturera. Para Molina Enríquez los criollos constituían en escencia un elemento extranjero en México, un injerto exótico en el tronco principal de la nación, que siempre veía hacia el extranjero para encontrar inspiración y protección. Los criollos nunca pudieron olvidar su linaje y apoyaron la Intervención francesa y el efímero imperio de Maximiliano. A pesar de ser pocos, constituían una aristocracia y recibían sin inconvenientes a los inmigrantes de Europa y los Estados Unidos. Ciertamente no eran "mexicanos en espíritu" y compartían con los extranjeros el desprecio por la población mexicana, ya que "el hecho es que la opinión plenamente admitida en nuestro propio país acerca de este punto es la de que somos un pueblo de unidades sociales que saben menos, que pueden menos, que hacen menos y que merecen menos que las unidades sociales de los demás pueblos de la tierra". Del otro lado de la escala social, Molina Enríquez encontró el problema opuesto: que los pueblos indígenas de México estaban compuestos de una serie de comunidades que, debido a sus distintas lenguas, su pobreza y su aislamiento rural, rara vez participaban en la vida nacional, por lo que todas sus lealtades y sus sentimientos patrióticos estaban centrados en sus comunidades locales.10 Al

formular esta crítica citó *El ideal americano* de Theodore Roosevelt (1897), donde se retrataba el "verdadero americanismo" como algo amenazado por el "cosmopolitismo" de las élites de las áreas litorales, que creían que Europa era superior a América, y por "el patriotismo del pueblo", que exaltaba a la pequeña comunidad a expensas de "la gran nación".11

No contento con simples afirmaciones, Molina Enríquez proporcionó un esquema tabulado en el que establecía claramente las correlaciones de raza, clase y ocupación. Para empezar, identificaba a la clase privilegiada como una categoría amplia que incluía a todos los extranjeros y criollos, algunos mestizos y unos cuantos indígenas. Por ocupación, los criollos estaban divididos en propietarios, clero superior, liberales moderados y nuevos criollos, esto es, hijos de inmigrantes recientes y hombres de negocios. Si los criollos y extranjeros dominaban la vida económica, en cambio, los mestizos de la clase privilegiada se convertían en "directores" políticos, profesionistas, militares y obreros calificados. Los únicos indígenas en esta categoría eran los que pertenecían al clero inferior. La diminuta clase media estaba representada por un solo grupo: los mestizos propietarios de granjas y rancheros. Finalmente, la clase baja estaba compuesta completamente por indígenas y dividida en soldados, trabajadores no calificados, jornaleros y habitantes de los pueblos, los campesinos tradicionales.12

Esta tabla obviamente es un constructo ideológico que justifica una inspección minuciosa, dado que sus simplificaciones revelan los prejuicios de su autor. Para empezar, Molina Enríquez también citó un censo que dividía a la población mexicana en tres grupos, y en el que se aseguraba que los indígenas eran 35% de la población, los mestizos 50% y los criollos 15%.13 A juzgar por los números, la tabla estaba ampliamente sesgada. En el mejor de los casos, las ocupaciones

atribuidas a los mestizos no podían corresponder a más de un 5% de la población. Además, había muchos criollos en las profesiones aparentemente dominadas por los mestizos. De hecho, si tomamos en cuenta la ocupación, la abrumadora mayoría de la población mexicana se definía como indígena de acuerdo con esta tabla. No obstante, si conjugamos la tabla desde el lado de la ocupación y la afiliación política, entonces tiene mucho más sentido. Esto significa que para Molina Enríquez las categorías étnicas no se definían fundamentalmente según la apariencia somática o la herencia, sino tomando en cuenta los factores económico y político. En aquellos tiempos varios obispos eran claramente mestizos, pero su ocupación pertenecía al interés criollo. Si los rancheros formaban parte de la clase media era porque, por supuesto, los propietarios de granjas constituían la base agraria ideal de la sociedad liberal. En efecto, si recordamos que la mayoría de los políticos en esta época eran educados como abogados, entonces la diferencia entre criollos y mestizos se encuentra en un contraste entre, por un lado, los intereses económicos de los terratenientes y los comerciantes industriales y, por otro, los intereses políticos de los burócratas y profesionistas. Por lo tanto, cuando Molina Enríquez definió a los mestizos como los únicos verdaderos mexicanos, justificó así el derecho del Estado mexicano, el cual dominaban, a reformar o destruir los intereses sociales y económicos definidos como criollos, los que impedían que México se consolidara como nación.

	Extranjeros	Norteamericanos
		Europeos
	Criollos	Criollos nuevos
		Criollos moderados
Clases altas		Criollos conservadores
o privilegiadas		Criollos del clero
	Mestizos	Mestizos directores
		Mestizos profesionistas
		Mestizos empleados
		Mestizos del ejército
		Mestizos obreros superiores
	Indígenas	Indígenas del clero inferior
Clases medias	Mestizos	Mestizos pequeños propietarios y rancheros
Clases bajas	Indígenas	Indígenas soldados
		Indígenas obreros inferiores
		Indígenas propietarios comunales
		Indígenas jornaleros

Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales,* prólogo de Arnaldo Córdova, Era, México, 1978, pp. 304-305.

Nada de esto habría resultado importante si Molina Enríquez no lo hubiera expuesto junto con un ataque fulminante a los hacendados, que dominaron la escena rural durante tres siglos. En este ámbito, Molina Enríquez se apoyó en *Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos* (1895) de Wistano Luis Orozco, donde el origen de todos los títulos de propiedad en México se situaba en las mercedes que emitían las autoridades coloniales después de la conquista española, actuando en nombre de la Corona, la cual conservaba, no obstante, un "dominio eminente" en todas sus posesiones americanas. Al mismo tiempo, los virreyes respetaban el derecho de las comunidades indígenas a poseer tierras ancestrales necesarias para su subsistencia. No obstante, durante la Reforma, los liberales mostraron un "insolente desdén" hacia el derecho de propiedad habitual de estas comunidades, por lo que muchos indígenas perdieron sus tierras. Donde Orozco acertó fue en compa-

rar dos distritos del estado de Zacatecas, donde Villanueva presentaba el desolador espectáculo de un área arruinada por el maligno monopolio de seis enormes haciendas que eran propiedad de propietarios absentistas, quienes se habían negado tercamente a arrendar sus tierras, a pesar de que no contaban con el capital para explotarlas adecuadamente. En contraste, la ciudad de Jerez se beneficiaba del talante emprendedor de 2 000 hacendados y rancheros, cuya tierra se compraba y vendía libremente según un procedimiento de herencia y talento individual. Orozco condenó la hacienda como una institución feudal establecida en los albores de la conquista española y la definió como un "gran crimen social [del que] nació el derecho de propiedad, tal como lo tenemos hoy". Además, aseveró, "la Democracia es, pues, imposible en una población constituida feudalmente".14

En *Los grandes problemas nacionales* Molina Enríquez recordó y extendió el análisis de Orozco, alabando a la Corona española por crear dos tipos de tenencia de la tierra en la Nueva España, los cuales eran apropiados para el desarrollo evolutivo de los sectores indígena y español. La hacienda se originó con las mercedes otorgadas a colonos individuales, mientras que los derechos preceptivos de los pueblos nativos se confirmaban en mercedes otorgadas a la comunidad antes que a individuos. No obstante, según argumentaba Molina Enríquez, en todo momento la Corona preservó su derecho de reversión sobre todas las propiedades. La tragedia vino cuando, durante la Reforma, la Ley Lerdo de 1856 confundió la propiedad corporativa de tierras que tenían las instituciones eclesiásticas, especialmente las órdenes religiosas, con la propiedad comunal de los pueblos nativos. Las haciendas que eran propiedad de la Iglesia simplemente se vendieron a terratenientes criollos e inversionistas, pero las tierras indígenas se vendieron, en caso de que estuvieran arrendadas, o se dividieron de forma individual. Sin embargo, en este proceso rara vez se emitían títulos notariales de propiedad y "en nuestro sistema de propiedad, no se ha conocido en realidad la prescripción". El resultado fue que los agricultores mestizos buscaron activamente expropiar las propiedades de los nativos, aunque a menudo en alianza con las élites

indígenas.15 Además del fracaso que sufrió al tratar de proporcionar una adecuada titulación de propiedad, la Reforma no dotaba al Poder Ejecutivo de "personalidad jurídica", por lo que el Estado como tal no podía poseer tierras. Así pues, se necesitaba una legislación para crear "una personalidad nueva, la soberanía nacional" y también, al mismo tiempo, para proporcionar a las comunidades indígenas la existencia constitucional que habían perdido.16

Donde Molina Enríquez sobrepasó a Orozco fue en su informe sobre las grandes haciendas, para lo que echó mano de su experiencia como notario provincial; en él aseguró que "dentro de los límites territoriales de una hacienda, el propietario ejerce el dominio absoluto de un señor feudal. Manda, grita, pega, castiga, encarcela, viola mujeres y hasta mata". Muchos de los administradores de estas haciendas a menudo eran inmigrantes españoles de la peor calaña. No obstante, Molina Enríquez también redactó un análisis económico de las haciendas de la zona central, área de cultivo de cereales, excluyendo las propiedades del norte árido y del sur tropical. Observó que la mayoría de las haciendas buscaban abarcar todo tipo de terreno dentro de sus confines, por lo que, por ejemplo, el ganado que empleaban para cultivar y transportar sus productos agrícolas también podía pastar allí. Asimismo, pagaban salarios bajos a sus peones, pero también les proporcionaban a menudo raciones de maíz de su propia cosecha. Cuando era posible, las haciendas plantaban magueyes para producir pulque, que en aquel entonces era la bebida alcohólica preferida de la población, por lo que tenían asegurado un ingreso regular. No obstante, en cuanto a su actividad central, la producción de cereal, competían tanto con rancheros como con comunidades indígenas que vendían su excedente en los mercados locales. Sólo después de que se agotaba este excedente las haciendas entraban al mercado y vendían a precios más altos. El análisis de Molina Enríquez lo llevó a concluir que "la hacienda no es negocio [...] entre nosotros el hacendado, como buen criollo, no es agricultor, sino por una parte señor feudal y, por otra, rentista; el verdadero agricultor entre nosotros es el ranchero". La conclusión era inevitable: ya era hora de destruir las grandes haciendas.17

Con Díaz aún como presidente en 1909 y su defensor, el general Reyes, esperando una sucesión pacífica, lo único que Molina Enríquez podía sugerir era que el Estado interviniera para imponer un impuesto territorial a todas las haciendas y un alto impuesto de sucesiones a los dueños, medidas que podían complementarse con un banco agrario que comprara y repartiera las haciendas. Sin embargo, cuando la rebelión liderada por Francisco I. Madero logró expulsar a Díaz del puesto en 1911, Molina Enríquez pasó rápidamente a criticar a Wistano Luis Orozco por defender "la inviolabilidad eterna de la propiedad privada" y a sostener que la destrucción del sistema feudal representado por las haciendas mexicanas requería de "la acción violenta de una revolución sangrienta e implacable", similar a la que había ocurrido en Francia después de 1789. Exigió la "brusca" expropiación de todas las haciendas y su división en "propiedades que no excedieran las quinientas hectáreas".18 No obstante, su proclamación, que le aseguró un buen tiempo en prisión, fue superada por el Plan de Ayala, que emitió en noviembre de 1911 el movimiento campesino liderado por Emiliano Zapata, el cual exigía distribuir un tercio de todas las haciendas entre los pueblos indígenas. En respuesta a este movimiento, que dominaba el estado de Morelos, donde existían enormes plantaciones de azúcar en llanuras abiertas, Luis Cabrera, un importante político y antiguo socio de Molina Enríquez, alabó *Los grandes problemas nacionales* por ofrecer soluciones mexicanas a problemas mexicanos; es decir, por sugerir un regreso al sistema de tierras de la Nueva España, donde las comunidades indígenas poseían tierras de manera comunal, protegidas por derecho y por la Corona española.19

Fue gracias a Luis Cabrera, entonces ministro del gabinete, que Molina Enríquez fue nombrado consejero legal del Congreso Constituyente que se reunió en Querétaro en 1916. Allí preparó los borradores sucesivos del artículo 27 de la Constitución, que se definía como una versión reformada de su predecesor liberal de 1857. Según algunos relatos contemporáneos, primero buscó simplemente insertar la declaración de que la República mexicana heredó todos los derechos sobre las propiedades que antes poseía la

Corona española. No obstante, después de recibir algunas críticas, accedió a iniciar el texto con la rotunda declaración: "La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponde originariamente a la Nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada". Como tal, la nación siempre había tenido el derecho de imponer sobre la propiedad privada las medidas que el interés público exigiera, ya fuera para llevar a cabo una explotación más eficiente o para distribuir más equitativamente la propiedad. Al mismo tiempo, el artículo llamaba a la destrucción y división de todos los latifundios, el mantenimiento de las pequeñas propiedades agrícolas y la provisión de tierra para todos los núcleos de la población. Las cláusulas suplementarias demandaban la restitución de todas las tierras comunales que los pueblos perdieron debido a la aplicación de la Ley Lerdo y a la legislación subsecuente, y restablecieron el principio de propiedad comunal en forma de ejidos.20 Aquí, pues, Molina Enríquez intervino activamente para idear la base constitucional para el programa de la reforma agraria que dentro de dos décadas se destinó a destruir las haciendas tradicionales de México y dotó de tierras comunales a una gran cantidad de comunidades rurales.

Más tarde, cuando el artículo 27 fue atacado como comunista, Molina Enríquez ofreció una enérgica defensa de sus disposiciones, argumentando que no hacía más que proveer a la nación mexicana de los derechos primordiales sobre la tierra y el agua que la Corona española había ejercido antes. La Constitución de 1917 fue una revisión de su predecesora de 1857 en un sentido filosófico, ya que seguía a Comte al definir los derechos de la sociedad como superiores a los derechos del individuo. De este modo marcó la transición de un liberalismo *laissez-faire* clásico a una forma de liberalismo intervencionista y colectivo. Así y todo, la cláusula que defendía el mantenimiento de la pequeña propiedad, definidas como 200 hectáreas de tierra no irrigada, expresaba la visión liberal tradicional de una sociedad rural basada en el agricultor propietario. Algunos años más tarde, Molina Enríquez atacó las pro-

puestas del Partido Nacional Agrario, las cuales confundían las necesidades de tierra de indígenas y mestizos, ya que para estos últimos era más ventajosa la provisión de propiedades individuales. Asimismo, después admitió que la concesión de tierras comunales en forma de ejidos para las comunidades indígenas estaba pensada originalmente como una fase transitoria, sobre todo porque en la mayoría de los casos estas tierras se cultivaban en parcelas familiares separadas.21

Educado en los principios del positivismo comteano durante una época en la que México era el feudo de Porfirio Díaz, Molina Enríquez nunca adquirió ningún gusto por el gobierno democrático y representativo. Además, su gran mentor, Herbert Spencer, había argumentado que "las sociedades híbridas", compuestas de razas distintas, eran inherentemente inestables y sólo podían organizarse con base en la "cooperación obligatoria, puesto que las unidades muy opuestas por su naturaleza no pueden trabajar juntas de manera espontánea".22 Como hemos visto, Molina Enríquez veneraba desde hacía mucho a Juárez y su modo dictatorial de gobierno. Por ello, en *Los grandes problemas nacionales* elogiaba "la inspirada, feliz y afortunada política de nuestro actual Presidente" y declaraba que, gracias a la abrogación de la autoridad del Congreso y las cortes, y a la concentración política de poder en la presidencia, Díaz había introducido "la política integral que en realidad no es sino la virreinal adaptada a las circunstancias [...]" No obstante, lo sorprendente es que en su *Revolución agraria,* publicada en la década de 1930, se mantuvo fiel a su ídolo, describiendo a Díaz como la expresión de un equilibrio perfecto entre los elementos indígenas y españoles, una combinación de la que emanó "un hermoso ejemplar del tipo racial mestizo". Una vez más, elogiaba "la dictadura de Don Porfirio", ya que "había encontrado en su estructura y su estabilidad propia la fórmula definitiva de los Gobiernos Nacionales", porque el presidente percibió adecuadamente que, "para los mestizos y los indios, la forma natural y espontánea de gobierno era la dictadura", incluso si eligió dignificarla al acatar las formas constitucionales de la elección.23 Para finalizar su tributo, citó un artículo de Ireneo Paz en el que el

periodista convirtió un elogio en una blasfemia cuando respondió su propia pregunta: "¿En qué se parece el general Díaz a Dios? En que hace hombres de la nada y los hace a semejanza suya".24

No obstante, de la misma manera en que la Reforma había traicionado a los indígenas, en sus últimos años Díaz traicionó a los mestizos. Permitió que José Yves Limantour, el brillante hijo de inmigrantes franceses, se convirtiera en secretario de Hacienda y líder de los Científicos, un grupo de abogados y "expertos" financieros que llegaron a ocupar puestos importantes en el gobierno y que, a la larga, lograron remplazar a algunos gobernadores mestizos de ciertos estados clave con terratenientes criollos de familias acomodadas. El mismo grupo estableció relaciones cercanas con inversionistas extranjeros e inmigrantes y, algunas veces, promovió a los hijos criollos de estos hombres a altos cargos. Del mismo modo, incentivaron la inversión estadunidense a gran escala, lo que provocó que los mexicanos tuvieran que soportar malos tratos, falta de cortesía y negociaciones descaradas por parte de los empresarios estadunidenses. De hecho, se lamentó Molina Enríquez, el inglés se había convertido en el idioma del comercio en la capital. Todos estos extranjeros y criollos nuevos revelaban el desprecio general por la población mexicana. A la vez, en sus últimos años, la presidencia de Díaz estuvo acompañada de una salvaje explotación de los indígenas yaquis y mayas. Para entonces, Molina Enríquez observó: "Los grandes intereses nacionales están concentrados en las manos de una minoría privilegiada que, merced a su situación, chupa con progresiva avidez toda la riqueza del país". Los salarios para los obreros, tanto en la ciudad como en el campo, se mantenían bajos, y se prefería a los trabajadores extranjeros sobre los mexicanos.25

En este contexto Molina Enríquez observó que si alguna vez los Estados Unidos invadían México de nuevo, la única respuesta posible sería destruir los ferrocarriles y retirarse a las montañas para planear una guerrilla. Comentó que "entre las naciones como entre los individuos, la progresiva desaparición de los débiles es una condición del progreso, que obedece, como dijo Spencer, a la acción de una Providencia inmensa y bienhechora". Le correspon-

día, pues, a cada nación preservarse a sí misma mediante "la selección natural colectiva", lo que en México implicaba un gobierno autoritario y la creación de una nacionalidad unificada. No obstante, adoptó la túnica de un profeta y predijo que, una vez que la población aumentara a 50 millones, contra los 15 millones que había entonces, la raza mestiza cruzaría la frontera con los Estados Unidos y "no sólo resistirá el inevitable choque con la raza americana del norte, sino que en ese choque vencerá".26

Como hemos visto, Molina Enríquez concluyó *Los grandes problemas nacionales* admitiendo que México aún no conformaba una patria verdadera, ya que su población no estaba unida por ideales comunes o por una nacionalidad común, y esto era necesario para crear una verdadera nación. Antes de esta emotiva exhortación, intentó, con poco éxito, aclarar la distinción entre patria, raza y nación. Comenzó por citar la definición de Justo Sierra de la patria como "el altar y el hogar". De allí infirió que la familia patriarcal, antes que el individuo, era la base de la sociedad, la cual por ende era "una asociación extendida de hermanos". También señaló que la patria era "la unidad del ideal común", aunque sin especificar el carácter de ese ideal. No obstante, luego argumentó que, si la patria poseía su propio territorio y sistema de propiedad, entonces poseía su propia "fuerza integral" que operaría para crear una interdependencia mutua y unidad social, por lo que era probable que iniciara ese movimiento "de lo homogéneo a lo heterogéneo en que consisten, según la fórmula de Spencer, la evolución y el progreso". Lo que claramente surgió de esta discusión fue una cierta confusión entre los conceptos de patria y nación, así como la influencia perdurable de la tradición liberal en las doctrinas públicas del nacionalismo revolucionario.27

En un panfleto publicado en 1925, Molina Enríquez arrojó un comentario personal al confesar que "a pesar de que el color de la salud y la barba florida dan a mi cara, de perfiles mitad árabes y mitad judíos, cierta apariencia de tipo español, en el fondo de mi ser, por enlaces antepasados aragoneses y andaluces con unidades indias (mi abuela materna era india de pura sangre), me siento indio de raza, indio de corazón e indio de cultura".28

Es dudoso que los otomíes de Jilotepec, el distrito donde nació, lo hayan aceptado como tal, ya que su madre descendía de una familia de terratenientes. Lo que indicaba esta afirmación era el ascenso del indigenismo en México durante la década de 1920 y la reducción de la influencia de la sociología evolutiva. A pesar de todo, en 1936 Molina Enríquez alabó el "genio sublime" de Comte y lo describió como "un positivista de convicciones absolutas". No obstante, en su *Revolución agraria* (1936), procedió a criticar la ilusión común de Karl Marx y lo que él llamaba "la primera teoría de la evolución", que daba por sentado que todos los pueblos tenían que seguir "una trayectoria común en la que unos aparecían como adelantados y otros como retrasados".29 Fue en este contexto, en parte inspirado por *El imperialismo* de Lenin, que lanzó un fulminante ataque contra Inglaterra, no sólo por su forma criminal de embestir a Alemania, sino principalmente por el poder financiero hegemónico que había ejercido durante el siglo XIX. Fue ese dominio el que "trastornó las funciones normales de la moneda" y creó "dos instituciones mórbidas cuya exuberante maleza lo han invadido todo", es decir, "las sociedades anónimas y los bancos". Estas compañías creaban capital ficticio, hacían fluctuar su dinero en la bolsa de valores y concentraban el capital para explotar países como México y reducir los salarios. Al mismo tiempo, negó que la industrialización fuera "una etapa necesaria y una etapa superior en la vida de todos los pueblos [...]", ya que conducía a un desequilibrio social y "a la dolorosa esclavitud de la regularización absoluta de la vida económica". Para México era preferible, por mucho, crear un régimen marcadamente industrial, el cual permitiría que los indígenas disfrutaran "sus derechos a la vida, al espacio, al sol y a la libertad": en resumen, se infiere, a un régimen de industria artesanal.30

Si recordamos que para Comte y Spencer, por no mencionar a Marx, el acontecimiento central del siglo XIX fue la Revolución Industrial, entonces la respuesta de Molina Enríquez a ese fenómeno es muy significativa. Aquí nos encontramos con un nacionalista radical que argumentaba que México debía seguir su propio camino particular de desarrollo económico y social, un ca-

mino que incluía la destrucción de las grandes haciendas en favor de la propiedad comunal, las granjas de pequeños propietarios y el desarrollo de la industria artesanal, todo ello presentado como las iniciativas económicas mas adecuadas para las aptitudes de los indígenas y los mestizos, quienes conformaban la masa de la población mexicana. No sin motivo Molina Enríquez adornó su último libro con reproducciones de los murales de Diego Rivera, a quien admiraba: "Su modo de sentir y de expresar las palpitaciones del alma india es lo que lo ha hecho de él uno de los más grandes artistas del mundo".31 Este mismo punto de vista populista lo llevó a condenar a su antiguo mentor, Justo Sierra, por haber creado la Universidad Nacional, que se había convertido en "una fortaleza para criollos" que gastaban su tiempo y energía "en la ciénaga de las discusiones bizantinas".32

En el último volumen de *La revolución agraria* (1936), Molina Enríquez interpretó la Revolución mexicana desde la perspectiva de sus preocupaciones agrarias y raciales. Ya antes había citado el dicho de un general revolucionario, según el cual "no todos los que se unen a las revoluciones son bandidos, pero todos los bandidos se unen". Por su parte, argumentó: "todo plan revolucionario que altera, reforma, suspende o cambia la ley fundamental de la Nación, o sea su constitución política, tiene que tener fuerza constitucional, si por supuesto ese plan alcanza el triunfo". Fue en este punto en que condenó como una medida contrarrevolucionaria la decisión de Francisco I. Madero de convocar a elecciones para legitimar una rebelión exitosa contra Porfirio Díaz. Además, en consonancia con su preferencia por los generales indígenas e indomestizos, elogió el breve régimen de Victoriano Huerta, ya que el general se llamaba a sí mismo "un indio huichol" y había elegido a un indígena como miembro de su gabinete. Como era de esperarse, apoyaba enfáticamente a Emiliano Zapata y Francisco Villa, los líderes populares, dado que ambos mestizos eran partidarios de una reforma agraria, ya fuera en la forma de ejidos o de pequeñas propiedades individuales. De hecho, llamó a Villa "el hombre más grande de la revolución" y juzgó su derrota final como un gran fracaso para la causa de la nacionalidad mexicana.33

No obstante, al vencedor definitivo de las guerras revolucionarias, Venustiano Carranza, lo calificó como un terrateniente criollo y conservador. Concluyó con un mensaje final para sus lectores:

La Revolución comenzada en 1910 no ha terminado todavía: ha sido uno de tantos episodios (el más profundo y trascendente) de las luchas agrarias comenzadas desde la Independencia, para destruir los latifundios que son las varias raíces madres de la organización social por castas [...] que subsiste todavía; y no ha llegado a su fin, porque los indios y los indios-mestizos, paralizados por un incomprensible complejo de inferioridad, no han acertado a liberarse de la aparente superioridad social y de la perversa acción política de los españoles, de los criollos y de los criollos-mestizos.34

En efecto, a pesar de que Molina Enríquez alabó a la Corona española por trazar dos sistemas de derechos de propiedad paralelos, adecuados para españoles e indígenas, el sistema colonial de la Nueva España se fundó sobre una jerarquía de castas étnicas y el predominio rural de las haciendas. Y aunque Lázaro Cárdenas tendría éxito en su campaña para destruir la hacienda tradicional, la creación de una nacionalidad común compartida por todos los habitantes de México aún era más un ideal que una realidad. Sin embargo, aquel presidente aceptó implícitamente el diagnóstico de Molina Enríquez sobre las necesidades políticas de México cuando reforzó tan profundamente las estructuras autoritarias del partido gobernante, que permaneció en el poder hasta el 2000.

32 *Ibid.*,vol. I, p. 86; vol. IV, pp. 70-71.

33 *Ibid.*, vol. V, pp. 133-141, 143-150.

34 *Ibid.*, vol. V, p. 193.

22 Spencer, *Principles of Sociology, op. cit.*, vol. I, pp. 594-596. Véase también Molina Enríquez, *Los grandes problemas...*, ed. de 1978, *op. cit.*, pp. 63-65; Molina Enríquez, *La revolución agraria..., op. cit.*, vol. IV, p. 13; vol. III, p. 161; vol. IV, pp. 13-18, 29.

23 Molina Enríquez, *La revolución agraria..., op. cit.*, vol. III, p. 164.

24 *Ibid.*, vol. IV, pp. 84-91, 124-131, 140-141.

25 *Ibid.*, pp. 265-269, 344, 352; sobre los estadunidenses, véase Molina Enríquez, *Los grandes problemas...*, ed. de 1978, *op. cit.*, pp. 318-324; cita de la p. 222.

26 *Ibid.*, pp. 273, 281-285, 338.

27 Molina Enríquez, "La guerra del Pacífico", *op. cit.*, p. 5.

28 Andrés Molina Enríquez, *Clasificación de las ciencias fundamentales*, 2ª ed., Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1935, pp. 3-5, 17; Molina Enríquez, *La revolución agraria..., op. cit.*, vol. V, pp. 11-12.

29 *Ibid.,* vol. V, pp. 16-31, 41-59; vol. III, pp. 17-35. Era un gran admirador de "Napoleón el Grande"; véase vol. V, p. 31.

30 *Ibid.,* vol. I, p. 147.

31 *Ibid.,*vol. III, pp. 78-80, 91; vol. V, p. 10.

1 Andrés Molina Enríquez, *Juárez y la Reforma,* 5ª ed., Costa-Amic, México, 1972, pp. 93, 114, 143, 150. Véase también Agustín Basave Benítez, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, FCE, México, 1992, *passim,* y Stanley F. Shadle, *Andrés Molina Enríquez. Mexican Land Reformer of the Revolutionary Era,* Arizona University Press, Tucson, 1994, *passim.*

12 Molina Enríquez, *Los grandes problemas...*, edición de 1909, *op. cit.,* pp. 220-221.

13 *Ibid.,* p. 197.

14 Wistano Luis Orozco, *Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos,* Imprenta de El Tiempo, México, 1895, vol. I, pp. 346-347, 441-443; vol. II, pp. 904, 937-946, 960, 1084, 1097.

15 Molina Enríquez, *Los grandes problemas...*, edición de 1909, *op. cit.,* pp. 28-32, 50-62, 116-121.

16 *Ibid.,* pp. 149-152.

17 *Ibid.,* pp. 85-86, 90-106.

18 *Ibid.,* pp. 108-110; véase también Andrés Molina Enríquez, "Las derrotas de Degollado", *Con la revolución a cuestas,* estudio introductorio y selección de Agustín Basave Benítez, FCE, México, 2001, pp. 438-442.

19 Luis Cabrera, *Obras completas,* Oasis, México, 1972, vol. I, pp. 141-149; p. 243.

20 Molina Enríquez, *La revolución agraria..., op. cit.,* pp. 162, 170-190; para el texto del artículo 27, véase Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México, 1809-1967,* Porrúa, México, 1967, pp. 825-834.

21 Molina Enríquez, *Los grandes problemas...*, ed. de 1978, *op. cit.,* pp. 465-478. Véase Molina Enríquez, "La guerra del Pacífico", separata de *Los Anales del Museo Nacional,* segunda época, quinta, pp. 32-34.

2 Sobre sus relaciones con Reyes y Cabrera, véase Andrés Molina Enríquez, *La revolución agraria de México 1910-1920,* 5 vols., 3ª ed. facsimilar, Porrúa, México, 1986, vol. IV, pp. 45-48, 154-161; vol. V, pp. 115-116, 151-162.

3 Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales,* Carranza, México, 1909, pp. 8-11, 292, 359-361. La mejor edición moderna es *Los grandes problemas nacionales (1909) y otros textos (1911-22),* prólogo de Arnaldo Córdova, Era, México, 1978.

4 Molina Enríquez, *Los grandes problemas...*, edición de 1909, pp. 248-263; Herbert Spencer, *Principles of Sociology,* vol. II, Appleton, Londres, 1876-1896, p. 245.

5 Molina Enríquez, *La revolución agraria..., op. cit.,* vol. I, pp. 19-28.

6 Molina Enríquez, *Los grandes problemas...*, edición de 1909, *op. cit.,* pp. 42, 257.

7 *Ibid.,* p. 263.

8 Ernst Haeckel, *The History of Creation,* vol. I, Appleton, Londres, 1892, pp. 83-93, 304-306.

9 Molina Enríquez, *Los grandes problemas...*, edición de 1909, *op. cit.,* pp. 263, 328.

10 *Ibid.,* pp. 229-231, 292-295.

11 Theodore Roosevelt, *American Ideals and Other Essays Social and Political,* edición facsimilar de la de 1897, Putnam, Nueva York, 1969, pp. 15, 19-22, 32.

VIII. OLIMPO MARMÓREO: JOSÉ ENRIQUE RODÓ Y EL NACIONALISMO HISPANOAMERICANO

I

En una famosa conferencia en la Soborna en 1882, titulada *¿Qué es una nación?,* Ernest Renan declaró que la individualidad histórica de las naciones europeas no podía explicarse con los determinantes de la raza, la lengua, la religión y la geografía, debido a que fácilmente podían encontrarse excepciones para la intervención de estos factores. En vez de eso, sostuvo que "una nación es un alma, un principio espiritual [...] una consciencia moral" que se definía por "la posesión en común de un rico legado de recuerdos" y estaba animada por "el consentimiento dado en la actualidad, el deseo de vivir sintiéndose parte de una comunidad, el anhelo claramente expresado de preservar digna e íntegramente el legado indiviso que se ha recibido". Añadió que "un pasado heroico, los grandes hombres, la gloria (la verdadera, por supuesto), he aquí el capital social sobre el que se asienta la idea nacional", y concluyó que "una nación es una gran solidaridad", cuya existencia se ratifica mediante un "plebiscito cotidiano". Nacido y criado en un país dominado por el legado de la Revolución francesa, Renan admitía fácilmente que los recuerdos de sufrimientos colectivos, de derrotas y conquistas, podían también unir a las personas que componen un pueblo. Del mismo modo, la mayoría de las naciones preservaban su unidad con el simple hecho de olvidar los amargos conflictos que alguna vez las dividieron.[1] De hecho, enterrar la mayor parte del pasado en el olvido era mucho más necesario en Francia, país que hasta 1870 había sufrido la derrota y la ocupación seguidas del levantamiento social y la guerra civil. Enemigo de la democracia y crítico de la burguesía, Renan declaró que "la conciencia de una nación reside en la parte ilustrada de esa nación, parte que incita y guía al resto". La civilización siempre ha brotado de la aristocra-

cia, que por sí sola preservaba un verdadero sentido de patriotismo y de servicio del Estado.2

La fuente principal de la ideología nacionalista fue el idealismo filosófico alemán. Era un credo formulado en su mayoría por intelectuales de clase media que rechazaban la cultura aristocrática de las cortes alemanas, las cuales durante gran parte del siglo XVIII se encontraban dominadas por la lengua y la literatura francesas. Los valores universales de la Ilustración se remplazaron por una inclinación hacia la historia y los valores particulares de cada nación. Pensadores como Herder, Fichte y los románticos sentaron las bases filosóficas de un nacionalismo que afirmaba que el individuo está moldeado, si no es que determinado, según su pertenencia a un grupo social, y que el grupo social principal es la nación, antes que la familia, la ciudad o la iglesia. Además, se daba por sentado que cada nación constituye una entidad orgánica, animada por un espíritu o alma colectiva, cuyo carácter se distinguiría por su lengua, literatura, arte, leyes e instituciones, todas articuladas a lo largo de la historia.3 La raíz primaria de la ideología nacionalista eran los célebres *Discursos a la nación alemana* (1807-1808), que Johann Gottlieb Fichte pronunció en Berlín tras la derrota de Austria y Prusia a manos de Napoleón y la creación de la Confederación del Rin, una entidad obviamente sujeta al tutelaje francés. Influenciado por la tesis profética de Schiller que estipulaba que la tercera época de la humanidad estaba por venir, cuando reinarían la verdad y la belleza, buscaba "despertar del profundo sueño y estimular a una antigua y honorable nación [...]" y exigía una nueva forma de educación que inculcara el patriotismo como una obligación y moldeara a todos los alemanes hasta fundirlos en "un cuerpo en el que a cada uno de sus miembros lo estimule el mismo interés". En la nueva era los alemanes serían los precursores, los modelos para toda la humanidad. De forma profética, Fichte evocó la

visión de Ezequiel en el valle de los huesos secos y predijo el advenimiento del "hálito vivificador del mundo del espíritu [...] actuará sobre los miembros mortecinos de nuestro cuerpo nacional y los unirá a otros de tal manera que volverán a surgir con magnificencia en una vida nueva y transfigurada". La resurgente calidad retórica de Fichte nunca fue más evidente que cuando afirmó que mientras que las lenguas romances, particularmente el francés, eran artificiales, abstractas e incapaces de lograr un mayor desarrollo, el alemán era una lengua viva que se renovaba constantemente al regresar a sus raíces, la más apta para la verdadera poesía y filosofía.4

El nacionalismo alemán, al igual que el romanticismo del cual era una expresión, fue una reacción a los valores cosmopolitas de la Ilustración y la Revolución francesa. Tal como Friedrich Meinecke observó más tarde, la Revolución francesa fue la que fomentó primero "la idea de la autodeterminación de una nación, esto es, de la nación política que quiere formar su propia constitución política y dirigir su propio destino político. Los franceses fueron los primeros en experimentar el deseo de una soberanía".5 Tanto estadistas en Prusia como publicistas y filósofos alemanes se maravillaron con la movilización de energías populares suscitada por la Revolución. No obstante, debe recalcarse que la Francia revolucionaria no estaba animada por una ideología nacionalista, sino por los principios del republicanismo clásico, un credo que afirmaba que el hombre es en esencia un animal político que encuentra satisfacción como ciudadano de una república libre, alcanzando la gloria en su servicio, siempre listo para sacrificar su vida para defender a la patria. Si los nacionalistas románticos se inspiraron en la caballería gótica y la épica medieval, los republicanos siempre citaron a los héroes de la Grecia y la Roma antiguas como sus modelos. No obstante, mientras el nacionalismo hizo hincapié en las cualidades únicas de cada nación, el republicanismo concebía una asocia-

ción internacional donde cada patria poseyera básicamente las mismas leyes e instituciones y el mismo carácter, todas inspiradas por una devoción común a la libertad, aunque distinguidas por sus héroes e historias particulares.6 En su origen fichteano, el nacionalismo tenía un énfasis más cultural que político, distinguiendo a la nación alemana de todos los estados que la gobernaban.

En Hispanoamérica, las repúblicas que emergieron de las guerras de independencia justificaron su separación de la metrópolis con doctrinas tomadas de las revoluciones estadunidense y francesa. A partir de ahí, a medida que los gobiernos centrales consolidaban poco a poco la autoridad del Estado, sus líderes e ideólogos invocaron principios liberales y republicanos, que a menudo tomaban de fuentes francesas. Una característica importante de la cultura política de las nuevas repúblicas, en especial en la segunda mitad del siglo XIX, era el culto a los héroes civiles. Prácticamente cada país en Hispanoamérica elaboró su propia versión de historia patriótica, textos que formaron a generaciones de estudiantes y proporcionaron a los políticos temas para sus discursos, en los cuales los padres fundadores y los subsecuentes líderes eran celebrados como modelos de virtud política, dignos de imitación por todos los ciudadanos. Las plazas y las avenidas de las ciudades capitales llegaron a adornarse con una sorprendente variedad de estatuas de estos héroes nacionales. En todo esto, generalmente se aceptó a Francia como el ejemplo supremo; la retórica alternante de sus regímenes bonapartista y republicano provocó una resonancia basada en la supuesta similitud de su experiencia política.7 En todo caso, la llegada del positivismo comteano a Hispanoamérica sólo sirvió para fortalecer las formas públicas de republicanismo clásico, ya que muchos de sus partidarios mostraban una preferencia por un gobierno fuerte, por no decir autori-

tario, y a esto se le sumaba una continua evocación de los héroes patrióticos como precursores y modelos del presente.

La tesis de este ensayo es que el nacionalismo en Hispanoamérica fue un fenómeno comparativamente tardío, que comenzó en los últimos años del siglo XIX y floreció en las primeras décadas del siglo XX. Aunque la fuente de esta nueva ideología fue principalmente el idealismo romántico alemán, a menudo estas ideas fueron transmitidas por autores franceses como Taine y Renan. Asimismo, quienes aceptaron esta ideología eran intelectuales que frecuentemente se formaron en la doctrina del positivismo, esto es, que se educaron con las obras de Comte y Spencer, moderadas por un énfasis en la raza biológica derivado de Darwin, Gobineau y sus intérpretes. No obstante, también figuraban aquí las estimulantes obras de Thomas Carlyle, en particular *De los héroes. El culto al héroe y lo heroico en la historia* (conferencias dictadas en 1840 y publicadas en 1841), en donde insistió en que "La historia del mundo no es más que la biografía de los grandes hombres". Para la generación de intelectuales que alcanzaron la madurez en Hispanoamérica alrededor de 1900, ¿qué podría haber sido más alentador que leer lo siguiente: "entre todos los sacerdocios, aristocracias, clases gobernantes existentes en este mundo, no hay clase comparable por su importancia con el sacerdocio de autores de libros"? Citando a Goethe y a Fichte como héroes intelectuales, Carlyle describió al hombre de letras como "la luz del mundo; el sacerdote que le sirve de guía como sagrada columna de fuego en su tenebrosa peregrinación a través del desierto del tiempo". Sin embargo, fue en su conferencia "El héroe como rey" que Carlyle alabó al gran estadista como "el misionero del orden", como un líder inspirado por "derecho divino o diabólica sinrazón" que sin ayuda logró dominar e interpretar los tumultos públicos y las aspiraciones subterráneas de las

grandes revoluciones. Era Cromwell, "el profeta mudo", un hombre sin ambición, enraizado profundamente en "el gran imperio del silencio", quien ejemplificaba mejor las cualidades del hombre "con facultad y derecho a reinar omnímodamente sobre los hombres". En contraste, Napoleón traicionó su misión y decayó hasta ser un simple charlatán, y su imperio una farsa de retórica y disfraz. Mientras Cromwell expresó la verdadera esencia de la Revolución puritana, Napoleón convirtió el apocalipsis de la Revolución francesa en una pantomima.8

Si el nacionalismo romántico resultó tan atractivo para los intelectuales de Hispanoamérica a principios del siglo XX, fue en parte porque el continente se hallaba inmerso en una drástica expansión de la economía de exportaciones, sostenida por una inversión extranjera masiva y acompañada del rápido crecimiento de la población en los puertos y las ciudades capitales. Una amplia clase media urbana se convirtió en un nuevo público de periódicos y revistas. No obstante, la mayor facilidad para viajar o comunicarse que trajo aparejado este ciclo de modernización también les permitió a los estadistas y autores hispanoamericanos tener una perspectiva clara del extremadamente apabullante progreso de los Estados Unidos, que para entonces experimentaba un proceso de industrialización a una escala inimaginable para sus vecinos latinos. Esta concentración de poder y riqueza se volvió sumamente amenazadora cuando los Estados Unidos derrotaron fácilmente a España en 1898, se anexaron Puerto Rico y las Filipinas, establecieron un protectorado sobre Cuba y orquestaron luego la independencia de Panamá respecto de Colombia con el fin de obtener el control de la zona del Canal. Así, el coloso angloamericano se veía a la vez como la encarnación del progreso occidental y como una amenaza política a la libertad hispanoamericana. En este contexto de acelerada modernización interna —en algunos países acom-

pañada de una inmigración masiva— y de desafío imperialista, la ideología nacionalista encontró un público entusiasta a lo largo del hemisferio.

El lugar de José Enrique Rodó (1871-1917), un ensayista y político uruguayo, dentro de este fuerte auge del nacionalismo no es nada claro. La obra por la que es mejor conocido, *Ariel* (1900), fue un toque de rebato a la juventud hispanoamericana para iniciar la regeneración de su cultura latina, y evocó una respuesta entusiasta a lo largo del continente. Su siguiente libro, *Los motivos de Proteo* (1911), consistía en una serie de meditaciones sobre posibles vocaciones en la vida, aunque seguía a Carlyle al enfatizar el llamado heroico de los grandes hombres tanto en la política como en la literatura. Fue en *El mirador de Próspero* (1913) que Rodó reunió varios ensayos, escritos a lo largo de los años, que trataban temas históricos y nacionalistas. Al igual que en *Ariel,* identificó a toda Hispanoamérica como su patria, el hogar de una sola e inmensa nación, aunque dividida en diversas repúblicas.9 Rodó, un lector voraz, concebía a Francia como su hogar espiritual, y citaba a Taine y a Renan a cada momento. A pesar de que era evidente que le emocionaba el idealismo romántico, buscó pulir y bruñir su prosa para lograr un acabado clásico, por no decir parnasiano. Le preocupaba, sobre todo, combatir el liberalismo eurocéntrico que inspiró a estadistas e intelectuales de la región rioplatense a mediados del siglo XIX. Si Bartolomé Mitre y Domingo Faustino Sarmiento trabajaron para crear un Estado argentino al destrozar a los caudillos "bárbaros" del interior e incentivar la migración masiva de Europa, Rodó buscó, en cambio, rescatar la reputación de estos líderes de la denigración liberal y reconciliar las diversas vocaciones de estos caudillos y sus oponentes intelectuales. En donde Rodó reveló más claramente el carácter romántico de su nacionalismo cultural fue en su célebre ensayo sobre Simón Bolívar, donde se apoyó en Carlyle para definir

al Libertador no como un simple héroe, sino como un genio político, un gran hombre que personificaba la esencia misma de la nación hispanoamericana.

II

En *Ariel,* Rodó imitó a Fichte y buscó que sus compatriotas se dieran cuenta del peligro que representaban la democracia estadunidense y la inmigración masiva a los países rioplatenses. A pesar de que él y sus amigos apoyaron la independencia de Cuba, aún veneraban a España y eran sumamente críticos con la anexión de Puerto Rico y el establecimiento de un virtual protectorado sobre Cuba. Comparaban "nuestra bella e idealista raza latina [con] esa otra adusta y utilitaria raza del Norte". Rodó estaba particularmente influenciado por la conferencia que Paul Groussac dictó en Buenos Aires en 1898, donde la civilización latina fue colocada en oposición a la democracia yanqui, especialmente porque Groussac profetizó que la vulgaridad "calibanesca" de la república del norte conduciría finalmente a su desintegración, pues se trataba de un país sin ideales y no constituía una verdadera nación. En el fondo estaba el "drama filosófico" de Renan, *Calibán,* en el que el crítico francés confesó que la música mágica de Ariel había perdido su poder para someter a Calibán, sólo para después concluir que las clases populares conducidas por Calibanes ennoblecidos demostrarían ser moderadas al ejercer el poder y, de hecho, protegerían las artes y las ciencias favorecidas por Próspero. El asunto crucial aquí, para Rodó y Renan por igual, era la llegada de la democracia y su amenaza a la cultura estética.10 Pero debe subrayarse que, para el autor sudamericano, el desafío democrático se encarnaba en la inminente presencia de los Estados Unidos.

Para empezar, Rodó evocó la figura de Próspero como el aparente autor del discurso, sentado como un maestro entre sus discípulos, con la estatua de Ariel en bronce a su lado.

Ariel, según declaraba, era el símbolo del "imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad". Representaba la acción desinteresada y la espiritualidad en la cultura, principios que permitían que los hombres se elevaran por encima de los impulsos sensuales y egoístas de Calibán, símbolo de la naturaleza materialista basada en el interés propio. Posteriormente, a manera de "oratoria sagrada", Próspero, esto es, Rodó, exhortaba a la juventud hispanoamericana a fortalecer y controlar su fuerza de voluntad individual, abrazando la vida "con la altiva mirada del conquistador", decidida a involucrarse en una labor importante, resistiendo el costo de su denodada lucha con resolución estoica y, sobre todo, buscando realizar "la plenitud de vuestro ser". A este severo llamado al deber, Rodó unía la imagen del alma joven como una novia llena de impaciente añoranza por su esposo, por "el ideal que vendrá con una nota de esperanza mesiánica".11

No obstante, la joven alma tenía que enfrentarse a un mundo en el que las leyes de la evolución y la división del trabajo amenazaban con imponer una estrecha especialización que desembocaría en actividades prácticamente automáticas y esclavitud material. A manera de ejemplo contrario, Rodó hizo alusión a la imagen de Atenas, donde en esa milagrosa primavera de la humanidad el espíritu y el cuerpo, la razón y el instinto, lo real y lo ideal, prosperaron y florecieron en armonía. Se regocijaba con el concepto de "ocio noble" y la visión elevada, aristocrática, clásica, de la vida. Sobre todo, aceptaba la tesis de Schiller de que el arte puede expresar prácticamente todas las facultades del alma, que un claro sentido de belleza ennoblecerá al alma, permitiéndole no sólo refinar su concepto de justicia, sino también, más ampliamente, concebir "la ley moral como una estética de la conducta". En este contexto, alabó *La vida de Jesús* de Renan por representar "la poesía del precepto". Su insistencia en

que el buen gusto y el principio moral debían actuar en una alianza condujo a Rodó a condenar el ascetismo y el puritanismo católico como deformaciones del espíritu. En el mejor de los casos, la caridad cristiana era perfectamente reconciliable con la armonía helénica.12

Sin embargo, la contemplación desinteresada de la belleza era despreciada por el concepto utilitario de la vida, tan generalizado en un país que dedicó tanta energía humana a reprimir las fuerzas de la naturaleza y aumentar el bienestar material. En particular, existía el riesgo de que el gobierno democrático creara "un Imperio sagrado del utilitarismo" en el que se excluirían todos los ideales desinteresados. El dominio progresivo de Calibán amenazaba con instalar una "ferocidad igualitaria" que destruiría todas las distinciones e ideales, reduciendo a todos los ciudadanos a una búsqueda mediocre y egoísta de prosperidad material. En la región rioplatense, la masiva inmigración de Europa y el simultáneo incremento de la población urbana expusieron a estos países a "la degeneración democrática". No obstante, no todo estaba perdido, puesto que también operaba "la gran ley de selección natural", por la cual los individuos más talentosos podían tomar ventaja de la igualdad democrática y adueñarse de oportunidades para distinguirse en la literatura o la política. Basándose en Fouillée, Rodó argumentó que la democracia era inevitable, y que quizá podría proporcionar "el ambiente providencial de la cultura". En efecto, todo dependía de la determinación de la aristocracia natural para ejercer sus talentos y guiar así a las masas y defender los derechos de la cultura frente a los prejuicios de la ignorancia y el egoísmo. En su búsqueda por distinguirse, los jóvenes harían bien en escuchar "la gran voz de Carlyle" y su alabanza de los héroes.13

En la parte más notoria de su ensayo, Rodó señaló a los Estados Unidos como la materialización viviente del espíritu utilitario y expresó su temor de que la imagen de "esa democracia formidable y fecunda" pudiera impresionar tanto a los líderes y masas de Hispanoamérica que decidieran imitar sus valores y logros. A pesar de su desprecio por los Estados Unidos, Rodó se esforzó por admitir que este país mostraba una "grandeza titánica" y que enseñó al mundo "la grandeza y el poder del trabajo". Los estadunidenses tenían una "experiencia innata" de libertad y, a pesar del extraordinario crecimiento de su país, mantenían la libertad federal y republicana de sus padres fundadores. Si bien el "culto de la energía individual" gobernaba de manera suprema, aun así los estadunidenses se congregaban en fábricas, escuelas e iglesias para lograr sus propósitos sociales. No obstante, este elogio no era sino el preludio a la afirmación de Rodó de que los Estados Unidos no constituían "la ciudad perfecta". Inspirándose en *Outre-mer* de Bourget, declaró que existía un vacío en el centro de su prodigioso gasto de energía, que sus ciudadanos vivían sólo atentos al presente, sin tener ninguna comprensión del pasado o albergar expectativas sobre el futuro, habitando en "el egoísmo del bienestar personal", desprovistos de cualquier ideal o incluso de "conciencia nacional". El resultado era una "semi-cultura universal" gobernada por la vulgar y ostentosa plutocracia, animada por el desprecio a la belleza y la verdad, cuya moral era básicamente prudencia motivada por el interés propio. Las elevadas capacidades que Tocqueville observó en el Boston de Emerson ya no podían encontrarse, pues Chicago amenazaba con dominar a la república.14

El propósito de esta cruda denuncia de la democracia estadunidense era advertir a sus compatriotas sobre la imitación ciega o mecánica de los valores e instituciones estadunidenses, especialmente porque "tenemos nuestra nordomanía".

Rodó exclamó que "no veo la gloria [...] en el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos" y hacerlos perder en consecuencia "su genio personal". Adoptar instituciones extranjeras sin comprender "las fuerzas vivas de su espíritu" era provocar un desastre. Incluso si los hispanoamericanos aún no poseían ninguna personalidad colectiva definida, "tenemos, los americanos latinos, una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia". En efecto, la juventud del continente debía mirar hacia la antigua Atenas antes que a los Estados Unidos para buscar inspiración. Debía consagrar su alma al futuro desconocido, intentando crear "esa América regenerada" mediante la búsqueda desinteresada de la belleza y la virtud. Rodó lamentaba que ciudades como Buenos Aires y Montevideo, que alguna vez alojaron a hombres como Moreno, Rivadavia y Sarmiento, y que apoyaron con gusto "la gloria de sus héroes y la palabra de sus tribunas", ahora debieran hundirse al nivel de las antiguas ciudades de Tiro y Cartago, simples emporios de comercio sin la posibilidad de actos heroicos y belleza. Concluyó exhortando a sus jóvenes discípulos a tener presente la estatua de bronce de Ariel, símbolo de la razón y la belleza, y declaró que incluso si era "vencido una y mil veces por la indomable rebelión de Calibán, proscrito por la barbarie vencedora [...] Ariel resurge inmortalmente".15

Consciente o inconscientemente, en *Ariel* Rodó adoptó la postura y evocó los sentimientos de Fichte en su *Discursos a la nación alemana.* Los paralelos políticos y culturales son evidentes. Tanto en Alemania como en Hispanoamérica la desunión política permitió que un vecino más poderoso infligiera una derrota y se anexara territorio. Ese vecino también disfrutaba de prestigio cultural y amenazaba la integridad de la cultura nacional. La respuesta era un llamado a la generación joven para que se dedicara a la regeneración nacional

mediante la educación y la cultura. Las naciones se conformaban con base en ideas y sentimientos, no con intereses limitados o relaciones de poder. Así, antes de preocuparse por la política y el poder estatal, era necesario crear la nación. La paradoja aquí es que, con excepción de una breve referencia a Schiller, prácticamente todas las influencias reconocidas por Rodó eran francesas; aun así, a partir de su lectura sintetizó un mensaje que se derivaba en última instancia del idealismo romántico alemán, el semillero principal para toda ideología nacionalista.

Antes de publicar *Ariel,* Rodó se había ganado el aplauso internacional por su ensayo crítico sobre Rubén Darío, en el que reconocía al poeta nicaragüense por vencer "el naturalismo literario y el positivismo filosófico" que arrojaban una siniestra sombra a lo largo de los horizontes culturales de Hispanoamérica. Era una hazaña sorprendente que se hubiera instalado tan rápidamente como el poeta principal de la lengua española, especialmente porque América ofrecía un ambiente muy pobre para el cultivo de la poesía. De hecho, la mayoría de los versos escritos a partir de la independencia se habían compuesto con fines políticos. Teniendo en cuenta la definición literaria de modernismo que ofrecía Darío —el triunfo de lo bello sobre lo preceptivo en prosa y la liberación de la poesía de los antiguos grilletes métricos—, Rodó declaró: "Yo soy un modernista también". A pesar de su elogio, Rodó no dudó en señalar lo que consideraba las limitaciones de Darío, observando que, a pesar de su deuda con los poetas franceses del siglo XIX, parecía exento de la amarga depresión que afligía a Baudelaire, Verlaine y otros. Mientras que Baudelaire escribió poesía movido por la alienación y la pobreza de París, los versos de Darío eran como champaña y rosas y evocaban el ambiente afectado de los jardines y salones rococó de la Francia del siglo XVIII. Si el amor de Rodó por

la lengua española, "el habla común, que es el arca santa de la raza", lo llevó a alabar a Darío, su americanismo suscitó reservas, dado que Darío "no es el poeta de América". En efecto, lo que el mundo hispano necesitaba era un vate con la ambición y el talento de un Walt Whitman, listo para celebrar su tormentosa historia, el esplendor de su naturaleza, las cualidades de su gente.16

Aunque Darío aparentemente aceptó la crítica de Rodó con cortesía y, de hecho, escribió posteriormente varios poemas sobre temas públicos, otros autores estaban menos inclinados a escuchar sus comentarios. Cuando criticó la antología de literatura hispanoamericana publicada por Manuel Ugarte por su carácter poco representativo y su concentración en escritores contemporáneos, Ugarte lanzó un ataque directo, observando que Rodó "no es novelista, ni poeta, ni sociólogo, ni luchador [...]", sino un señor que "viene mariposeando desde hace muchos años en folletos minuciosos que coinciden con los cambios presidenciales".17

Ansioso por que sus libros se leyeran en España, Rodó le envió un ejemplar de *Ariel* a Miguel de Unamuno, saludándolo como el pensador más importante entre los escritores contemporáneos de España y asegurándole que en América "todavía consideramos [a España] como el hogar venerable de nuestra raza y nuestro espíritu". No obstante, su prosa meliflua provocó una respuesta casi iracunda del rector de Salamanca, que si bien declaró que *Ariel* era una obra profundamente latina, platónica en espíritu, se negó firmemente a aceptar su mensaje. Aseveró que el problema era que él mismo era un vasco y no tenía nada de latino, y que tampoco se sentía helénico, a pesar de enseñar griego en la universidad. Así, mientras Rodó evidentemente admiraba a una gran cantidad de autores franceses, él, por su parte, no podía soportar la lectura de autores franceses que no fueran Pascal y

Michelet. En su lugar, prefería leer literatura alemana e inglesa, ya que le atraía el espíritu puritano y lo conmovían mucho "las inmensas meditaciones" de Wordsworth, un poeta a quien Taine desestimó en unas cuantas líneas. En cuanto a la literatura hispánica, había regresado a san Juan de la Cruz, "el más soberano poeta y el más profundo pensador de raza castellana". Cuando Rodó objetó y gentilmente afirmó que "mis dioses son Renan, Taine, Guyau, los pensadores", Unamuno volvió al ataque, observando que mientas *Ariel* estaba influenciado por un aticismo francés, ahora él buscaba inspiración en Carlyle, Nietzsche e Ibsen, y concluyó definiendo a los españoles como "un pueblo de fondo berberisco domesticado por el pueblo romano".18

El abismo que separaba a Rodó de Unamuno quedó claramente ilustrado en el discurso de bienvenida que ofreció cuando Anatole France visitó Montevideo, a quien homenajeó como el enviado de un país que era el lugar universal del pensamiento y el arte. Admitió sin reservas que, sin importar sus recientes avances, América aún era tributaria de la civilización europea. Más concretamente, exclamó que "cuando se habla de Francia, no podemos hablar como extranjeros [...] Vemos en ella la suprema florescencia de esta alma latina que vela, en los siglos, sobre el mundo, para mantener, sobre los desbordes de la fuerza y sobre los incentivos de la utilidad, la enseña augusta del ideal desinteresado".19 En efecto, Rodó tomó de sus maestros franceses la teoría de una raza y cultura latinas, en la que Francia era el líder predestinado y el mundo hispánico el discípulo provincial, una cultura que se encontraba cada vez más amenazada por el creciente poder de las razas anglosajonas y sus primos teutónicos. Dentro del amplio ámbito de la literatura francesa, es claro que Rodó se sentía más atraído por Taine y Renan que por Baudelaire y Flaubert, una clara señal definida de que su vocación yacía en la crítica antes que en la invención literaria.

Para observar la manera en que el idealismo romántico dio lugar a afirmaciones nacionalistas en el mundo hispánico, sólo debemos mirar el trabajo de Miguel de Unamuno, quien en su libro *En torno al casticismo* (1894-1911) se dirigió a la juventud de España, seguro de que "el alma común [...] el espíritu colectivo" de los españoles les permitiría superar el marasmo de entonces, la inerte tendencia atomística que afligía a su país. Llegaría el día en que una vez más podrían expresar los valores permanentes de su raza en nuevas obras literarias y artísticas. Denunció la europeización de España y enfatizó su intrahistoria, el espíritu castizo que había sido formado mediante la interacción del hombre y la naturaleza en los valles desolados de Castilla, un proceso que se extendió durante siglos y en el que emergió la raza que aún constituía el núcleo de la nación española.20 Unamuno expresó más claramente la característica defensiva de esta retórica nacionalista en su ensayo titulado "Sobre la europeización (Arbitrariedades)", en el que confesó sin reservas la "íntima repugnancia que mi espíritu siente hacia todo lo que pasa por principios directores del espíritu europeo moderno, hacia la ortodoxia científica de hoy". En este rechazo de la ciencia, Unamuno representaba, según él mismo aseguraba, a todos los españoles que debido a su preocupación con la religión y la muerte aún eran reticentes a aceptar la filosofía y la economía utilitarias de Occidente. En particular, Unamuno denunció al francés como una lengua de lógica y mediocridad, la expresión de un pueblo carente de pasión, que nunca produjo grandes místicos y para el que las profundidades espirituales de España eran simplemente inimaginables. Como ejemplos para inspirar a la joven generación, Unamuno recurrió a los logros heroicos de los siglos XVI y XVII, cuando el espíritu castizo de la nación encontró su expresión más pura en la vida y las obras de san Juan de la Cruz. Ya era tiempo de que los españoles dejaran de imitar modelos extranjeros y

volvieran a sus valores ancestrales, recuperando así "nuestra vieja sabiduría africana, nuestra sabiduría popular".21 En estos ensayos, Unamuno proporcionó así una versión completa del nacionalismo cultural, de una intensidad y un alcance que se encontraba rara vez en Hispanoamérica.

La más atractiva de las obras de Rodó fue por mucho *El mirador de Próspero,* una colección de ensayos escritos a lo largo de los años pero que poseían una cohesión interna debido a sus temas comunes. De hecho, el libro mostraba una estructura polifónica que recordaba a una partitura, ya que los temas presentados en las páginas introductorias se desarrollaban y se llevaban a su conclusión en las secciones subsecuentes. El ensayo más importante trataba sobre los caudillos e intelectuales literarios de los primeros dos tercios del siglo XIX. En efecto, aquí Rodó buscaba dotar al mundo hispanoamericano de una gloriosa historia, proporcionando a sus lectores una incomparable galería de retratos de los líderes y escritores que forjaron las repúblicas en estas primeras generaciones de vida independiente. Para proporcionar un marco histórico insertó también algunas reseñas de libros que trataban sobre temas nacionales. Prácticamente el único ensayo de cierta importancia que tocaba temas contemporáneos era un artículo sobre la reciente legislación laboral en Uruguay. Sobre todo, Rodó insistía en la unidad de las repúblicas hispanoamericanas. Tanto sus discursos públicos como sus escritos proclamaban que, sin importar cuán fuertes fueran los lazos entre los ciudadanos y su país de origen, para los hispanoamericanos había sólo una gran patria: Hispanoamérica.

Dado que la mayor parte de *El mirador de Próspero* trataba del pasado, resulta conveniente iniciar nuestra discusión con el análisis que hace Rodó de las leyes laborales de Uruguay de 1906, un ensayo que reveló cuán en serio se tomaba su papel como diputado en el Congreso Nacional. Después de

mencionar que esa legislación representaba una desviación radical de la práctica tradicional, ya que terminaba con la libertad ilimitada que todos los ciudadanos disfrutaban desde la independencia, Rodó justificó la intervención del Estado para proteger a los trabajadores, aduciendo que si se esclavizaba a los empleados para que trabajaran no podrían ejercer sus deberes como ciudadanos, y mucho menos desarrollar su potencial como seres humanos. Impaciente por negar que esas leyes provinieran de una "doctrina revolucionaria", citó el ejemplo de los sindicatos en Gran Bretaña y los Estados Unidos como organizaciones obreras que no adoptaron el socialismo. De hecho, los gobiernos conservadores de Europa a menudo legislaron para limitar la jornada laboral y proporcionar indemnización por accidente, salarios mínimos, libertad de asociación y tribunales de arbitraje. Dando por hecho el insoslayable conflicto entre el capital y el trabajo y el crecimiento de la democracia, estas leyes eran casi inevitables. En Uruguay era relativamente fácil establecer leyes apropiadas, ya que Montevideo contaba con tan sólo 40 000 trabajadores, divididos entre 5 000 establecimientos. Para el caso, las únicas reservas que expresó Rodó surgieron cuando el gobierno intentó instaurar una forma de regulación extremadamente rígida, a la que se opuso citando la ley vigente en los Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia y Austria, ofreciendo así un claro testimonio de su dominio de esta importante aunque árida rama de la legislación.22

El mirador de Próspero iniciaba con un ensayo fascinante sobre Juan Carlos Gómez, un periodista uruguayo de la generación de 1830-1837, quien participó en ese momento extraordinario de la historia cultural del mundo hispánico en que un grupo de jóvenes intelectuales argentinos huyeron a Chile para escapar de la tiranía de Juan Manuel de Rosas y su corte de caudillos, sólo para enfrentarse con la formidable presencia de Andrés Bello y sus discípulos chilenos. Bello,

que vivió en Inglaterra durante muchos años, era la representación del neoclasicismo en el arte y la literatura. En contraste, Gómez y los exiliados argentinos habían adoptado vigorosamente las doctrinas románticas provenientes de Francia e Inglaterra. No obstante, este conflicto literario se vio eclipsado por la necesidad de combatir la tiranía de los caudillos. Siendo a todas luces un poeta mediocre, cuyos versos trataban sobre las emociones personales, Gómez dedicó sus aptitudes periodísticas a vituperar a los déspotas que gobernaban a su país y, como resultado, pasó la mayor parte de su vida exiliado, llevando a duras penas una existencia miserable en Chile. Dotado de las eternas cualidades de la inteligencia, el carácter y la virtud, atributos que al final siempre triunfarían por encima de la fuerza bruta (de acuerdo con Rodó), Gómez fue un verdadero patriota, cuyo amor por su país brotaba de una preocupación desinteresada por la libertad. Al renunciar a la ambición y al ministerio, actuó como un apóstol y encarnó en su persona "al gentilhombre, al patricio de una sociedad republicana".23

A pesar de su alabanza a Gómez, Rodó no buscaba emular sus campañas contra los dictadores locales. De hecho, adoptando lo que él llamó la filosofía del amor, era partidario de la reconciliación, y argumentaba que "el esfuerzo heroico del caudillo y [...] la labor austera del pensador" eran necesarios en el desarrollo político de la república.24 Además, no dudó en publicar su ensayo sobre Fructuoso Rivera, el caudillo que defendió Montevideo del ataque lanzado por Rosas, en el que lo elogiaba comparándolo a la vez con un león y un zorro, como "gaucho en el campo, patricio en la ciudad" y como "monarca electivo [e] incoercible demagogo". Generoso con los escritores a quienes empleó en su gobierno, Rivera personificaba a los caudillos primitivos que crearon las repúblicas de Hispanoamérica durante la fase heroica de su historia. En política, aseveró Rodó, existían dos sentimientos predomi-

nantes que conducían a los hombres a actuar: el amor por su patria, un sentimiento que hacía que los hombres se elevaran por encima de la gente ordinaria de la vida diaria, y la "admiración del heroísmo guerrero". Para Rodó, el caudillo mostraba "energía sublime, rayo ejecutor, por cuyo medio se comunica la nube, que es la idea, con el suelo, que es la realidad". En cualquier caso, sin importar cuán amargo hubiera sido el conflicto entre los caudillos y los tribunos de la prensa política, todos estos grandes hombres ahora vivían en paz, morando en el Olimpo patriótico, donde, bajo la forma de estatuas de mármol y bronce, mostraban un entendimiento sereno y contemplativo que se remontaba mucho más allá de cualquier *vendetta* personal.25

Con estos temas básicos ya introducidos, Rodó pasó a brindar un esbozo del desarrollo intelectual de los Estados hispanoamericanos, y aseguró que el gran error de los líderes del movimiento independentista fue romper con el pasado y depender de las ideas importadas de Europa. Los liberales que los sucedieron perpetuaron este error. El resultado era que "el lazo de continuidad" se vio interrumpido, y "la unidad interna de la historia" fue ignorada. El concepto de una cultura latina en común no remedió el problema, ya que para finales del siglo XIX se creía en general que las naciones latinas eran decadentes e inferiores a los triunfantes países anglosajones. No obstante, Rodó percibía el resurgimiento de viejos ideales y fuerzas, y en particular un renovado énfasis en "la idea y el sentimiento de la raza". Alababa la *Restauración nacionalista* de Ricardo Rojas y el *Idola Fori* de Carlos Arturo Torres como ejemplos de esta nueva preocupación. Observó que había razones para suponer que cada raza estaba animada por su propia fuerza vital, pero del mismo modo acogió la llegada de la filosofía idealista que buscaba resucitar la autonomía de las ideas frente a los presuntos factores determinantes del entorno y la herencia. En cualquier caso,

quienes habían promovido el utilitarismo exultante que imperaba en esa era no fueron los pensadores positivistas clásicos como Comte, Taine y Renan, sino las cepas degeneradas del positivismo que predicaban un empirismo crudo y veneraban a la ciencia.26

En su breve ensayo sobre Garibaldi, Rodó desarrolló el tema que le fascinaba: el papel de los héroes en la historia, una obsesión que tomó de Carlyle y Nietzsche, pero que en el fondo provenía de la tradición republicana. Del mismo modo en que Victor Hugo fue el último poeta de carácter homérico, Garibaldi fue el último héroe de verdad. Rodó afirmó: "El Héroe es, para mí, el iluminado de la acción", un hombre inspirado por "aquellos abismos insondables del alma", quien manifestaba una vibración magnética que parecía tener un origen sobrenatural. Volviendo a su visión marmórea del Olimpo, Rodó declaró que mientras que los falsos líderes se adornaban con ropas llamativas que pronto se estropearían y revelarían el burdo material del que estaban hechas, el paso del tiempo sólo servía para confirmar la permanencia del héroe, como una estatua de mármol o bronce que permanece incólume.27

Todo esto era apenas un preludio a su ensayo sobre Simón Bolívar, a quien describía como un joven Alcibíades, un patricio que en Europa se emocionó con el prospecto de "libertad política", pero que siempre mantuvo su distancia de la simple demagogia. Bolívar, que apareció peculiarmente en el momento y lugar adecuados, pertenecía a ese grupo selecto de los espíritus, los "varones estéticos" de Platón, y mostraba una evidente "preocupación del gesto estatuario". Observando que Taine comparó a Napoleón con Miguel Ángel, ya que ambos poseían la misma facultad soberana de la creación, Rodó hizo hincapié en que Bolívar siempre buscó la gloria en los actos heroicos y comenzó a ascender al Monte Chimbora-

zo en gran medida para superar a La Condamine y a Humboldt. El contexto de estas afirmaciones era la *Historia de San Martín* (1885) de Bartolomé Mitre, donde el ex presidente retrató al general argentino como "la estatua viva de fuerzas equilibradas", un héroe republicano cuyas virtudes cívicas eran un modelo para las futuras generaciones de ciudadanos. En su célebre descripción de la junta entre San Martín y Bolívar en Guayaquil en 1822, Mitre utilizó la comparación que Carlyle hizo de Cromwell y Napoleón para representar al aristócrata venezolano como un visionario desarraigado, un hombre obsesionado con su propia gloria, cuyos grandiosos proyectos colapsaron por completo a lo largo de su vida. En contraste, San Martín parecía un político realista y taciturno, otro Cromwell, que menospreciaba la retórica y el cabildeo de los líderes insurgentes. No obstante, Rodó también se inspiró en Carlyle, aunque no para concentrarse en la cualidad externa del silencio, sino para enfatizar la relación interna y orgánica que existía entre su héroe y la revolución que lideró. ¿Qué era San Martín sino el epítome mismo de un soldado profesional, un tipo humano perfectamente admirable, pero predecible, que podría haber servido con distinción en cualquier ejército europeo? En contraste, Bolívar sólo podría haber surgido en América: "personifica lo que hay de característico y peculiar en nuestra historia. Es el barro de América atravesado por el soplo de genio".28

Para justificar esta sorprendente valoración del Libertador, Rodó aseguraba que la revolución por la independencia se caracterizó por una profunda dualidad: hubo una revolución de ideas en las ciudades, donde las nociones de patria y de instituciones libres se habían implantado, y en el campo una rebelión basada en los instintos de libertad. Sin embargo, fue la movilización de los gauchos y los llaneros, los jinetes de América, la que dotó a la revolución de su carácter épico, su majestuosa barbaridad, y la que en realidad hizo posible la

victoria. Estos hombres no tenían idea de lo que era una república constituida, pero les atraía la posibilidad de una democracia rudimentaria, aunque moderada por la autoridad personal de sus caudillos. El logro de Bolívar fue actuar como general, liderando a los ejércitos de línea, y a la vez dominar a los caudillos y sus seguidores, imponiendo su autoridad por encima de ellos. Todo esto estaba en marcado contraste con San Martín. Rodó concluyó: "Uno es el que levanta multitudes y las vincula a su prestigio personal y profético, y otro el que mueve ejércitos de línea y se pone con ellos al servicio de una autoridad civil". Además, Bolívar también fungió como un vidente profético en su *Carta de Jamaica* y como legislador en su constitución para Bolivia. En efecto, el Libertador representó en un escenario americano los papeles de Artigas, San Martín y Moreno en la región rioplatense. Todo esto conducía a un ambicioso resumen: "Bolívar encarna, en la total complejidad de medios y de formas, la energía de la Revolución". Rodó tampoco dudó en defender al Libertador de las acusaciones de ambición, argumentando que en héroes como Bolívar ésta era un atributo natural: de hecho, el desinterés era la propiedad de los talentos limitados como San Martín, ya que la energía desbordante de un héroe provenía de las fuerzas históricas que él materializaba. En su modo habitual, tras mencionar las amargas dificultades que tuvo Bolívar durante sus últimos años, Rodó declaró que el Libertador "es ya del bronce frío y perenne, que ni crece ni mengua ni se muda". Para América él era "el insuperable Héroe Epónimo".29

En 1910, Rodó participó en las celebraciones para conmemorar el centenario de la independencia chilena que tuvieron lugar en Montevideo con un discurso en el que afirmó que Hispanoamérica, alguna vez tan despreciada, ahora estaba creciendo prósperamente y pronto se convertiría en una potencia mundial. Además, la conciencia de solidaridad para

con la propia raza estaba aumentando; cada vez era más común percatarse de que no había muchas patrias, sino "una patria grande y única": Hispanoamérica. En un ensayo anterior, Rodó había argumentado que identificar a la patria con un Estado o nación era minimizar el concepto, convirtiéndolo en un fetiche. Incluso si la unidad política era un sueño, existía una comunidad de lengua, costumbres, instituciones, contigüidad geográfica y experiencia histórica, por lo que "patria es para los hispanoamericanos la América española". Durante siglos, Italia fue poco más que una expresión geográfica hasta la llegada de Mazzini y Garibaldi. En una carta a Francisco García Calderón, Rodó insistió en que la gran tarea de Hispanoamérica era "formar y desenvolver su personalidad colectiva, el alma hispanoamericana, el genio propio que imprima sello enérgico y distinto a su sociabilidad y a su cultura". Si su literatura aún dependía mucho de los modelos europeos, se debía en gran medida a que carecía de "una personalidad nacional constituida y enérgica".30 En efecto, aquí Rodó se definió a sí mismo como un nacionalista panhispanoamericano que miraba hacia la historia para tomar de ella los temas y los grandes hombres que actuarían como agentes y símbolos unificadores.

En su ensayo más pulido, Rodó examinó la carrera y los escritos de Juan Montalvo, el ensayista ecuatoriano, quien reunía las cualidades de Andrés Bello y Domingo Faustino Sarmiento, adaptando su estilo clásico a las realidades de América. Nacido y criado en una sociedad aún dominada por la Iglesia, en un país que parecía ser un gran convento, donde sorprendentemente la independencia provocó muy pocos cambios, Montalvo tomó el estandarte de Sarmiento y condujo una feroz campaña periodística contra Gabriel García Moreno, el caudillo fanático de Ecuador, quien introdujo prácticamente una teocracia. Empujado al exilio, Montalvo decidió vivir en la remota ciudad colombiana de Ipiales, des-

pojado de libros y de compañía, donde escribió sus obras más conocidas. Poco después de lograr que sus compatriotas se animaran finalmente a asesinar a García Moreno, se vio consternado al ver que el viejo caudillo era remplazado por una despiadada dictadura militar, a la cual también atacó con violentas diatribas. Montalvo terminó sus días en Europa, publicando las obras por las que aún se le recuerda. Si bien es cierto que Rodó atestiguó la extraordinaria tenacidad con la que Montalvo perseveró en sus denuncias contra los tiranos que oprimían a su país, era evidente que estaba más fascinado con la habilidad de Montalvo como prosista, pues el ecuatoriano buscaba desplegar todos los recursos de la lengua española, resucitar palabras arcaicas y revivir el estilo de Cervantes y Quevedo. Además, era un americanista apasionado que escribió un famoso ensayo en el que proclamaba la superioridad de Bolívar sobre Napoleón. Aunque imitaba a Montaigne al transitar rápidamente de un tema a otro, se distinguía de su mentor francés por mostrar "una disposición militante y quijotesca". Gracias a su notable estilo y a su compromiso con la causa de la libertad de América, Montalvo legó una serie de obras que fueron la herencia común de toda Hispanoamérica. De hecho, Rodó opinaba que cuando los pueblos hispánicos comenzaran a hacer un inventario de las glorias de su raza, se encontrarían retratos y bustos de Montalvo en bibliotecas y universidades a lo largo del continente.31

En su último ensayo de cierta importancia, Rodó habló de Juan María Gutiérrez y su época, regresando así a la famosa generación de 1837, tema de las páginas introductorias de *El mirador de Próspero.* Debido a que confesó que Gutiérrez era un poeta regular y un novelista mediocre, el interés de este artículo reside en su evaluación del impacto que tuvo el romanticismo entre los hombres de letras argentinos. Ya había seguido a Taine para definir el romanticismo en América co-

mo una mezcla de Sir Walter Scott y Lord Byron, mitad historicismo medieval y mitad falsa espontaneidad personal. No obstante, ahora definía a la generación de 1837 como esencialmente romántica y la alababa por convertirse en la primera "reivindicación de una autonomía intelectual" en Hispanoamérica. El ostensible objeto de su ensayo, Juan María Gutiérrez, dedicó la mayor parte de sus esfuerzos a reimprimir cronistas y poetas coloniales, indagando las costumbres y la vida de la sociedad colonial, todo con el fin de mantener la continuidad básica cultural entre las épocas colonial y nacional. Aun así, Rodó no compartía del todo el entusiasmo de Gutiérrez, ya que declaró que antes de la independencia la literatura hispanoamericana era tan tediosa y carente de originalidad como su existencia misma. Citó la observación de Humboldt de que los habitantes de las colonias españolas ya no se identificaban con las glorias de España, despreciaban a los indígenas y carecían además de cualquier alma o personalidad colectivas. La independencia tampoco trajo consigo ninguna mejora radical, ya que la revolución se celebraba en el monótono verso neoclásico que se tomó prestado de Francia. Fue la influencia de la *Atala* de Chateaubriand y los diarios de viaje de Humboldt lo que despertó a los poetas hispanoamericanos a la grandeza de la naturaleza que los rodeaba. La figura clave en esta aclimatación del romanticismo en América fue Esteban Echeverría.32

Sin embargo, cuanto más examinaba Rodó los efectos de las nuevas perspectivas introducidas por el romanticismo, más admitía el enorme logro de Sarmiento en su *Facundo*. ¿Dónde podía encontrarse una mejor descripción de la pampa argentina? ¿Quién escribió la historia más esclarecedora de la revolución y los regímenes subsecuentes en Buenos Aires? ¿Quién compuso la mejor crónica sobre la vida y las costumbres gauchas? Todo esto y más podía encontrarse en las emocionantes páginas de *Facundo*. Rodó declaró que Sar-

miento poseía "el pensamiento iluminado y profético" y que superaba a todos sus coetáneos en "la soberanía del color, de la energía dramática y de la crudeza verbal". De hecho, su prosa era tan poderosa que, sin importar cuáles eran los hechos históricos sobre Facundo Quiroga, el retrato de Sarmiento se impondría, representando así el triunfo de la leyenda sobre la realidad, testimonio de la victoria final de la pluma sobre la espada. El hecho de que Rodó trazara su ensayo en torno a Gutiérrez y el romanticismo, sólo para después encontrarse con Sarmiento destacando sobre el horizonte argentino como una enorme figura pintada por Goya, sugiere que aún le parecía difícil enfrentarse a la vitalidad de un escritor que no sólo atacó a los caudillos en sus libros, sino que también logró convertirse en el presidente de la república argentina. La antítesis cuidadosamente construida de los caudillos y los tribunos, de los líderes primitivos y los autores inspirados, el tema que daba vida a *El mirador de Próspero,* se hizo añicos frente a la roca de las convicciones y las políticas intransigentes y eurocéntricas de Sarmiento.33

El ensayo final era una inquietante y pequeña pieza escrita para alabar a ese selecto grupo de individuos que eran los lectores ideales, aquellos espíritus elegidos cuya comprensión desinteresada del arte y la literatura era tan fina que a menudo resultaban incapaces de escribir o incluso comunicar la delicadeza de sus percepciones al mundo que los rodeaba. Un verdadero autor escribía para esos hombres y, de hecho, eran ellos el mayor temor del verdadero autor. Y, aun así, al final del día, ¿acaso el silencio no era mucho más preferible que las instigaciones egoístas de la ambición literaria? En 1916, entre grandes celebraciones, Rodó zarpó hacia Europa, aparentemente para servir como corresponsal extranjero de un periódico argentino, comentando la primera Guerra Mundial que estaba en curso. No obstante, prefirió Italia sobre el periodismo, y pronto comenzó a viajar de hotel en ho-

tel como una figura solitaria y silenciosa, determinada a pasar las horas sentado en soledad, ocupada en quién sabe qué tipo de meditaciones sobre la vida y la literatura.34 El año siguiente, aún solo y silencioso, murió en un hotel de Palermo.

III

Aunque Rodó influyó a toda una generación con *Ariel,* demostró que era incapaz de desarrollar sus percepciones más allá del terreno de la retórica formal. El concepto de una raza hispanoamericana dotada de un alma colectiva atrajo una gran cantidad de entusiasmo contemporáneo e hizo eco en muchos otros escritores y políticos, especialmente en quienes eran ciudadanos de repúblicas minúsculas. No obstante, se trataba de un concepto que generalmente se evocaba en el contexto hemisférico de la gran antítesis entre la cultura latina y la anglosajona. El resultado fue que cuando los ideólogos nacionalistas buscaron símbolos e ideas que expresaran el carácter o la gloria peculiar de sus respectivos países, recurrieron a la historia y a la geografía. El idealismo romántico les permitió llevar a nuevas cimas el culto republicano a los héroes, una tendencia que a pesar de todo enfatizaba las continuidades dentro de la historia épica de cada país. Fue aquí donde Rodó contribuyó de manera más clara al ascenso del nacionalismo, ya que la interpretación de la violencia del caudillo casi como una voluntad histórica inevitable en la formación de las nuevas repúblicas condujo a que se reevaluara a estos líderes del siglo XIX. Esto es mucho más patente en el caso de Juan Manuel de Rosas, quien se convirtió en el nuevo héroe de los nacionalistas argentinos.

Una particularidad del resurgimiento nacionalista fue su obsesión con las estatuas, es decir, con la exhibición pública de figuras heroicas, cuyo papel en la historia nacional se reconocía así mediante la difusión de sus imágenes. En *La restauración nacionalista* (1909), Ricardo Rojas exigió una refor-

ma radical en la educación pública de Argentina, demandando que la historia nacional se enseñara con una perspectiva que inculcara el patriotismo. Temeroso de que una combinación de capitalismo cosmopolita e inmigración extranjera pudiera disolver las bases de la nacionalidad, aseguró que la enseñanza de la historia era esencial, ya que encarnaba "la memoria colectiva" de la nación y por sí sola era capaz de convertir a los hijos de inmigrantes en verdaderos ciudadanos argentinos. Una parte esencial de este programa era precisamente el culto a los héroes patrióticos y, por ende, lo que Rojas llamó "la pedagogía de las estatuas", ya que estas imágenes ofrecían lecciones "de civismo, de estética y de historia":

Una estatua que se alza tiene todos los caracteres de una resurrección, y no resucitan sino los dioses. Ha de ser bella, para tener el prestigio del arte; ha de ser justa, para tener el prestigio de la gloria; la gloria y la belleza han de prestarle el soplo de la inmortalidad. Pero la estatua que se une por su pedestal a la tierra, como un árbol que brota, ha de ser, además, algo consubstancial con esa tierra.35

Por lo tanto, en esta concepción la historia y el arte se convertían en los medios por los cuales el nacionalismo romántico transformaba el culto republicano a los héroes en una religión patriótica que estaba basada en un olimpo de grandes hombres, fueran generales, caudillos o tribunos liberales, todos venerados no sólo por sus logros políticos, sino, más importante aún, porque revelaron y personificaron el espíritu moral y cultural de la nación.

Ibid., pp. 61-66, 747-749.

Ricardo Rojas, *La restauración nacionalista. Crítica de la educación argentina*, en *Obras,* vol. IV, 2ª ed., Juan Roldán, Buenos Aires, 1922, pp. 42-45, 83-85, 221-223.

Ibid., pp. 690-718.

Ibid., pp. 723-734.

Ibid., pp. 527, 570-571, 643.

Ibid., pp. 590-627.

Ibid., pp. 546-551.

Ibid., pp. 552-562.

Ibid., p. 535.

Ibid., pp. 513, 686-688.

Ibid., pp. 515-526.

Ibid., pp. 505-513.

Ibid., p. 511.

Miguel de Unamuno, "Sobre la europeización (Arbitrariedades)", *Ensayos*, Fortanet, Madrid, 1916-1918, vol. VII, pp. 161-187.

Rodó, *El mirador de Próspero,* en *Obras, op. cit.*, pp. 655-679.

Ibid., p. 579.

Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo,* Espasa-Calpe, Madrid, 1943, pp. 28, 54-56, 102-113, 130-141.

Ibid., p. 95.

Ibid., pp. 1375-1397.

Ibid., pp. 169-191.

Ibid., pp. 231-243.

Ibid., pp. 232-233, 245-248.

Ibid., pp. 214-221.

Ibid., pp. 223-240.

Rodó, *Ariel*, en *ibid.*, pp. 196-200; véase también Ernest Renan, *Caliban. A Philosophical Drama Continuing "The Tempest" of William Shakespeare,* trad. de Eleanor Grant Vickery, The Shakespeare Press, Nueva York, 1896, pp. 53-54, 61-66.

Rodó, *Ariel*, en *Obras, op. cit.*, pp. 207-213.

Thomas Carlyle, "The Hero as Man of Letters", "The Hero as King", *On Heroes, Works, The Standard Edition,* 17 vols., Chapman and Hall, Londres, 1905, vol. IV, pp. 24, 129, 138, 163-167, 178-184, 198 ["El héroe como literato", "El héroe como rey", en Thomas Carlyle y Ralph Waldo Emerson, *De los héroes. Hombres representativos,* estudio preliminar de Jorge Luis Borges, Conaculta / Océano, México, 1999, pp. 141, 151, 177, 179, 186-193, 195, 204].

José Enrique Rodó, *El mirador de Próspero,* en *Obras completas,* 2ª ed., ed. de Emir Rodríguez Monegal, Madrid, 1967. La introducción, escrita por Rodríguez Monegal, es particularmente valiosa.

Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura,* Tercer Mundo, Bogotá, 1989, *passim;* David A. Brading, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State. 1492-1867*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 662-668.

Friedrich Meinecke, *Cosmopolitanism and the National State,* trad. de Robert B. Krimber, Princeton University Press, Princeton, 1970, p. 12.

J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition,* Princeton University Press, Princeton, 1975; Istvan Hont, "The Permanent Crisis of a Divided Mankind in Historical Perspective", en John Dunn (ed.), *Contemporary Crisis of the Nation-State?,* Blackwell, Oxford, 1995, pp. 166-231.

Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas,* Viking Press, Nueva York, 1979, pp. 333-355 [*Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, 2ª ed., trad. de Hero Rodríguez Toro, FCE, México, 2006, pp. 415-438]; Eli Kedourie, *Nacionalismo,* trad. de Juan José Solozábal, Alianza Editorial, Madrid, 2015, *passim.*

Johann G. Fichte, *Discursos a la nación alemana,* trad. de Luis A. Acosta y María Jesús Varela, Ediciones Orbis, Barcelona, 1984, pp. 58, 91, 229.

Ernest Renan, *¿Qué es una nación?,* trad. de Francisco Ochoa de Michelena, Ediciones Sequitur, Madrid, 2006, pp. 85-95.

Ernest Renan, "La Reforme intellectuelle et morale de la France", *Œuvres complètes,* vol. I, Calmann-Lévy, París, 1947, pp. 375-376 [*La reforma intelectual y moral de Francia,* trad. de Carme Vilaginès, Península, Barcelona, 1972, pp. 70-71].

IX. ALFONSO REYES Y AMÉRICA

En "El erizo y el zorro" (1953), Isaiah Berlin citó un fragmento del poeta griego Arquíloco, que dice: "El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una gran cosa". Berlin aplicó estas "oscuras palabras" de manera figurativa para dividir a una serie de filósofos, poetas, dramaturgos y novelistas en dos amplias categorías. Dante, acompañado, entre otros, por Platón, Dostoievski y Proust, se encontraba a la cabeza de aquellos escritores cuyas obras estaban animadas por "una sola visión central" que por sí sola daba sentido a todo lo que hacían y decían. Shakespeare, acompañado, entre otros, por Aristóteles, Goethe y Joyce, ejemplificaba a los escritores cuyos "pensamientos son esparcidos o difusos, pasan de un nivel a otro y captan la esencia de una gran variedad de experiencias y de objetos por lo que son en sí mismos", sin intentar reducirlos a los límites de una "visión interna unitaria". El primer grupo era el de los erizos, el segundo el de los zorros.1 Si aplicamos la clasificación de Berlin a los escritores mexicanos, y en particular al círculo que fundó el Ateneo de la Juventud en 1909, es patente de inmediato que José Vasconcelos (1881-1959) era un erizo, ya que su vida y obra estaban inspiradas en la visión de sí mismo como un avatar cultural, por momentos rey filósofo y profeta, elegido para redimir a su nación y a su raza. En cambio, Alfonso Reyes (1889-1959), el "benjamín" del Ateneo, era un zorro que actuaba como diplomático, historiador literario, poeta, periodista y presidente universitario, y cuyos escritos abarcaban una gran variedad de temas y géneros. Al mismo tiempo, el más viejo influenció al más joven, sobre todo en su común preocupación por la condición cultural de América Latina, o, como Reyes prefería decir, "Nuestra América".2

Para comprender el origen de esa preocupación, sólo debemos consultar sus "Notas sobre la inteligencia americana"

(1936), donde Reyes lamentó que el plan de estudios positivista de la Escuela Nacional Preparatoria en la ciudad de México —lugar donde él recibió su educación— inculcara a todos sus estudiantes un profundo pesimismo sobre Hispanoamérica. Este continente parecía estar preso en una jaula de hierro de determinantes —Reyes las llamó "fatalidades"—, como la raza, la geografía o la política, que impedían el progreso de sus países y los mantenían como dependencias de Europa occidental y los Estados Unidos. En particular, Reyes observó que la generación de su padre sentía que era un infortunio nacer "en un suelo que no era el foco actual de la civilización, sino una sucursal del mundo". Citó a Victoria Ocampo, la escritora argentina, quien comentaba que los integrantes de la generación previa se concebían a sí mismos como "propietarios de un alma sin pasaporte".3 Además, era una generación que conservaba el antiguo desprecio liberal por España y la imaginaba sumergida en una decrepitud histórica. En cuanto a México, la supervivencia de las comunidades indígenas se consideraba un obstáculo para el progreso social. En efecto, se pensaba que todo lo que valía la pena provenía del exterior, y todo lo autóctono, tanto indígena como criollo, se ridiculizaba como retrógrado. Y todo esto contrastaba seriamente con el creciente poder industrial y la prosperidad de los Estados Unidos.

La paradoja de este pesimismo, ejemplificado en *El porvenir de las naciones hispanoamericanas* (1899) de Francisco Bulnes, era que más o menos desde 1870, como Alfonso Reyes observaba en su "Panorama de América" (1918), América Latina disfrutaba de "una nueva era de prosperidad material y de tranquilidad relativa".4 A lo largo del continente, la inversión extranjera en ferrocarriles, puertos y minas produjo un auge de las exportaciones, no sólo de minerales y petróleo, sino también agrícolas, tanto de zonas tropicales como templadas. En Argentina y el sur de Brasil, la expansión eco-

nómica provocó una inmigración masiva del sur de Europa y el surgimiento de grandes ciudades, por lo que para 1910 la población de Buenos Aires y São Paulo era mucho mayor que la de ciudad de México. Asimismo, esta nueva prosperidad enriqueció a los terratenientes rurales y a los empresarios nacionales, y a su vez permitió que las élites políticas establecieran regímenes permanentes basados en oligarquías parlamentarias o presidencias pretorianas. Si en México la revolución social comenzó en 1910, en otros países de América Latina la economía de exportación y las instituciones republicanas sobrevivieron hasta 1930, cuando la Gran Depresión terminó súbitamente con toda una época.

Fue José Enrique Rodó (1871-1917), un ensayista y político uruguayo, quien en *Ariel* (1900) invocó la figura del Próspero de Shakespeare como el autor de un discurso en el que contrastaba la espiritualidad en la cultura y la acción desinteresada representada por Ariel con los impulsos sensuales y egoístas de Calibán. Pidió a la juventud de Hispanoamérica que se esforzara mucho y se percatara de "la plenitud de vuestro ser". En particular, Rodó rechazaba la filosofía materialista y utilitaria que entonces dominaba en los Estados Unidos, un país que, a pesar de mostrar una "grandeza titánica" en cuanto a su economía, estaba gobernado por una plutocracia vulgar y motivado por una "semi-cultura universal". En cambio, instaba a la juventud de Hispanoamérica a rechazar la "nordomanía" y a aceptar los valores clásicos y la contemplación de la belleza que florecieron en la Atenas clásica. El arte, argumentaba, no sólo se expresaba en la mayoría de las facultades humanas, sino que también les permitía a los hombres concebir "la ley moral como una estética de la conducta". Sobre todo, insistía en que todas las diversas repúblicas de Hispanoamérica conformaban una sola nación y en que su lengua, su historia y su literatura eran las expresiones de una sola alma o espíritu. Declaraba: "Tenemos, los ameri-

canos latinos, una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de historia".5 En todo esto, además de la notoria influencia de Ernest Renan, el teórico francés del nacionalismo, quien había escrito un drama filosófico titulado *Calibán,* Rodó se basaba en los *Discursos a la nación alemana* (1807-1808) de Johann Gottlieb Fichte y en *De los héroes. El culto al héroe y lo heroico en la historia* (1840) de Thomas Carlyle, especialmente porque el último había definido al hombre de letras de la era moderna como "la luz del mundo; el sacerdote que le sirve de guía como sagrada columna de fuego en su tenebrosa peregrinación a través del desierto del tiempo".6 Cuando José Vasconcelos se sumergió en la vorágine de la Revolución mexicana y posteriormente figuró como secretario de Educación (Instrucción Pública), siguió conscientemente las exhortaciones de Rodó y encarnó la embriagante idea de Carlyle.

Es imposible dudar de la influencia que tuvo el uruguayo en Alfonso Reyes, ya que en 1908, cuando tenía 19 años, persuadió a su padre, el general Bernardo Reyes, gobernador de Nuevo León y posible candidato a la presidencia, de publicar la primera edición mexicana de *Ariel* en Monterrey, aunque —así lo admitió el hijo— el filósofo literario que más admiraba era Theodore Roosevelt.7 La posición de Rodó se elevó más con la presencia en México de Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), un intelectual dominicano, hijo de un antiguo presidente y defensor del modernismo, el movimiento literario iniciado por el poeta nicaragüense Rubén Darío. Cinco años mayor que Reyes, y con muchos más viajes acumulados, Henríquez Ureña se convirtió tanto en su mentor como en su amigo; a ambos los unía su deleite común por la literatura hispánica, fuera medieval o barroca, y su dedicación a los clásicos de Roma y Grecia. Ambos compartían también el mismo desprecio por la gastada filosofía de Auguste Comte y

Herbert Spencer, lo que llevó a Reyes a relatar alegremente cómo había escuchado a Antonio Caso debatir en un grupo de hombres profesionales, donde hizo "un sabroso guiso de positivistas". Cuando a Reyes le perturbó *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche y su exaltación del espíritu dionisiaco sobre la razón apolínea, acudió a Henríquez Ureña en busca de certeza intelectual, y la obtuvo puntualmente cuando el dominicano le explicó que la distinción representaba un contraste entre poesía épica y lírica, y no era sino una expresión de la común antítesis entre la filosofía y la literatura romántica y clásica. Lo que igualmente salía a relucir en la correspondencia entre los dos hombres era la influencia del gran crítico e historiador literario Marcelino Menéndez y Pelayo, una influencia que Reyes admitía y a la vez deploraba.8

En 1913 Reyes obtuvo su título de abogado y fue nombrado segundo secretario del Consulado de México en París, aunque poco después se enteró de la trágica muerte de su padre durante un intento fallido de toma del Palacio Nacional. Posteriormente llegaron noticias del asesinato de Francisco I. Madero y la renovación de la guerra civil. Ya antes había escrito: "Quisiera salirme de México para siempre", pues temía quedarse atascado en la política y desviarse de lo que él concebía como su vocación en la vida.9 En 1914, tras su despido del Consulado, se estableció en España, donde se involucró en el periodismo y se unió al Centro de Estudios Históricos de Madrid, dirigido por Ramón Menéndez Pidal, el eminente estudioso de *El Cid*. En los siguientes años profundizó su conocimiento sobre la literatura medieval de Castilla, examinó a los cronistas del descubrimiento y la conquista de América y participó en el resurgimiento del interés por la poesía de Luis de Góngora, que estaba asociado con Dámaso Alonso. En efecto, un cambio decisivo en los valores literarios tuvo lugar en aquellos años, ya que, desde finales del siglo XVIII, los críticos neoclásicos desestimaron el estilo de

Góngora como esencialmente viciado, un juicio con el que coincidía el gran Menéndez y Pelayo. Fue un cambio de perspectiva comparable con el que originó T. S. Eliot al revalorar la poesía de John Donne y la escuela metafísica de poetas ingleses del siglo XVII.

En *Góngora y América* (1929), Reyes rastreó la influencia de este poeta barroco en el Nuevo Mundo y señaló la importancia de Juan de Espinosa Medrano, "El Lunarejo", un canónigo de la catedral de Cuzco, quien en 1662 publicó en Lima su *Apologético en favor de don Luis de Góngora,* defendiendo al poeta de los ataques de un crítico portugués. De igual importancia llamó la atención hacia el actual renacimiento de la reputación de sor Juana Inés de la Cruz, a quien los liberales del siglo XIX, como Ignacio Manuel Altamirano, menospreciaron como la representante de un mundo colonial dominado por "el culteranismo, la Inquisición y la teología escolástica". En este caso, el responsable de tal resurgimiento fue Menéndez y Pelayo, quien la alabó como la mejor poeta de habla hispana de finales de la era de los Habsburgo, una opinión que indujo a los críticos mexicanos a abandonar sus prejuicios liberales.10 Finalmente, Reyes se alió con Henríquez Ureña para definir a Juan Ruiz de Alarcón, el dramaturgo del siglo XVII, como esencialmente criollo en cuanto a estilo y caracterización. Debe notarse que el cambio de actitud hacia la literatura barroca estuvo acompañado de una reevaluación paralela de la arquitectura barroca y churrigueresca, tendencia que en México abanderó Jesús T. Acevedo, integrante del Ateneo de la Juventud.

Con el fin de contribuir a la recuperación de la tradición histórica hispanoamericana, Reyes publicó una gran cantidad de ensayos sobre el descubrimiento del Nuevo Mundo, entre ellos "Capricho de América" (1933), en el que eligió no celebrar el papel único de Colón, sino abocarse a las acciones

colectivas de los españoles en aquella gran aventura, enfatizando, por ejemplo, las proezas de los hermanos Pinzón. Del mismo modo, aseguró que Américo Vespucio fue un mejor navegante que el explorador genovés. No obstante, lo que le fascinó fue el papel del mito literario en estos grandiosos descubrimientos, y argumentó que el significado de estos eventos dependía tanto de la imaginación —sino es que más — como de los simples hechos en este caso. Después de todo, lo que veían los hombres cuando se aventuraban en tierras desconocidas dependía de lo que esperaban encontrar o, en realidad, de lo que eran capaces de ver. En una sorprendente frase, sostuvo que "América fue [...] inventada por los humanistas y los poetas",11 una formulación que anticipó la tesis de Edmundo O'Gorman de que "América" nunca fue descubierta, sino inventada y construida por los hombres que la conquistaron y por los cronistas que definieron la significación e importancia de esa conquista.12

En 1920 Reyes fue readmitido en el servicio diplomático mexicano y permaneció en España hasta 1924; posteriormente, luego de tres años en Francia, se desempeñó como embajador en Argentina y Brasil hasta 1937. Durante esta extendida gira por Sudamérica estableció buenas relaciones con la comunidad intelectual, especialmente en Buenos Aires, y a menudo fue invitado a hablar en público. "En el día americano", conferencia presentada en Río de Janeiro en 1932, comenzó observando que, dado el poco comercio entre los países de Iberoamérica, era responsabilidad de sus estudiantes desarrollar relaciones culturales utilizando a las universidades como medios para este intercambio.13 En "El Brasil en una castaña" (1942) demostró su habilidad para escribir este tipo de ensayos interpretativos, y se concentró en los ciclos de la economía de exportación, desde el azúcar hasta el café, observando los distintos tipos sociales que se asociaban con cada fase. Además, rindió tributo a las habilidades políticas

de sus dirigentes, que nunca adquirieron el gusto hispanoamericano por la revolución.14 No obstante, en ningún momento ofreció alguna comparación entre México y Brasil, un ejercicio que pudo haber producido algunas conclusiones interesantes. Por lo demás, en "Goethe y América" (1932) observó que, gracias a la información proporcionada por un naturalista alemán que viajó a Brasil, Goethe utilizó muchos ejemplos de aquel país cuando formuló su filosofía natural. Sin embargo, también confesó que, a pesar de su amistad con Alexander von Humboldt, para Goethe "América" se refería ante todo a los Estados Unidos, una tierra prometida para los europeos del norte.15

Cuando Reyes llegó a Buenos Aires en 1927, se encontró con un país que disfrutaba de un nivel de vida superior al de Europa del Sur y era un próspero centro cultural que se equiparaba con Barcelona en cuanto a publicaciones. En sus "Palabras sobre la nación argentina" (1929-1930), definió a México y Argentina como "los dos países polos, los dos extremos representativos de los dos fundamentales modos de ser que encontramos en Hispanoamérica". Relató que en París conoció al poeta argentino Leopoldo Lugones, quien lo desconcertó por declarar sin rodeos que México se parecía más a un país europeo que Argentina, ya que poseía una larga historia, muchas tradiciones y abundantes indios, a lo que añadió: "Sois pueblos vueltos de espaldas. Nosotros estamos de cara al porvenir: los Estados Unidos, Australia y la Argentina, los pueblos sin historia, somos los de mañana".16 No es de sorprenderse que después de esta reunión Reyes le escribiera a Henríquez Ureña que "todo mexicano suficientemente desinteresado sacará provecho de hablar con un argentino: es una perspectiva opuesta".17 No obstante, José Ortega y Gasset le hizo la misma observación, argumentando que México era similar a los países de Europa Central o del Este, los cuales eran resultado de la conquista y donde ocurrió una lenta fu-

sión de los vencedores y los vencidos. En cambio, "por el extremo argentino, el caso americano se da en toda su pureza; historia leve, problemas de raza casi nula, mezcla reciente de pueblos que se transportan con su civilización ya hecha, a cuestas". Era un contraste entre una conquista justificada por la imposición de una nueva religión y una colonización que concentró sus recursos humanos en la agricultura. En efecto, Ortega y Gasset definió a "América" como un molde hecho a la imagen de los Estados Unidos, y lanzó a México (e implícitamente a la zona de los Andes) hacia un extraño limbo que era la antítesis de lo que el Nuevo Mundo significaba para los europeos. Por su parte, Reyes se conformaba con asentar este contraste sin añadir ningún comentario personal.

No obstante, Reyes causó controversia en esta conferencia cuando declaró que en Argentina existía una peligrosa fisura que separaba a los patricios hispanos de la plebe de inmigrantes y que en Buenos Aires se ejercía una fuerte presión para asegurar la conformidad con el modo patricio de comportamiento, imponiendo así "una disciplina de apariencias". De hecho, una mujer que conocía le explicó que para ella la "belleza" indicaba "distinción". Además, si los Estados Unidos, sin importar cuán grande fuera su obsesión con el avance material, fueron creados por las aspiraciones religiosas de los puritanos, Argentina era "fruto [...] hijo de una aspiración cívica" y de la búsqueda de "bienestar económico", por lo que, "más que una nación de acarreo o depósito histórico, la Argentina es una nación de creación voluntaria". El resultado contemporáneo era un orgullo nacional desmedido, una prepotencia que conducía a que los periódicos continuamente reafirmaran la superioridad de Argentina frente a sus vecinos, pero que, a pesar del excelente sistema educativo, sugería algún malestar interno o falta de certidumbre.18

En sus "Notas sobre la inteligencia americana", leídas en Buenos Aires en 1936, Reyes ofreció algunas reflexiones generales acerca de la historia y la condición actual de "Nuestra América", aseverando que "llegada tarde al banquete de la civilización europea, América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma [...]" Dicho esto, no estaba para nada claro si América debía seguir el ritmo europeo de cambio, especialmente porque la improvisación siempre había dominado su historia, su política y su vida. No obstante, "hoy por hoy, existe ya una humanidad americana característica, existe un espíritu americano". Durante el siglo XIX sucedió una lucha entre los partidarios de una tradición autóctona y los defensores de los modelos europeos, aunque "nuestras utopías constitucionales combinan la filosofía política francesa con el federalismo presidencial de los Estados Unidos". Debido a la prevalencia del mestizaje racial que comenzó con Hernán Cortés y doña Marina, "la inteligencia de Nuestra América" creía que la segregación étnica que para entonces prevalecía en los Estados Unidos era repugnante, y por consiguiente percibía a Europa como "una visión de lo humano más universal, más básica, más conforme con su propio sentir". Donde Europa fallaba en ofrecer un modelo aplicable era en su práctica de la especialización profesional, ya que los escritores hispanoamericanos frecuentemente ingresaban a la política, actuando como "caudillos y apóstoles". En una de sus frases preferidas, Reyes sostenía que estos hombres ejercían "la profesión general del hombre", y en una metáfora sorprendente, escribió: "Nace el escritor europeo en el piso más alto de la Torre Eiffel [...] Nace el escritor americano como en la región del fuego central". A pesar de los retrocesos actuales, las repúblicas americanas mantenían "la hermandad histórica" que las unía; tenían un sentimiento internacionalista, y, tal como Vasconcelos había afirmado, for-

maban la base de la futura "raza cósmica" inspirada en "el sueño de la utopía, de la república feliz".19

En su "Discurso por Virgilio" (1932-1933), Reyes alabó al poeta como "la gloria de la latinidad" y afirmó que "México, mantenedor constante del espíritu latino, no debe permanecer indiferente" a la celebración actual de su memoria. Lamentaba que a "los que seguimos el camino real del liberalismo mexicano" nunca se les enseñara en la escuela latín, cuyo cultivo le estaba reservado en gran medida al clero católico. Aun así, insistía en que México tenía un espíritu más latino que indígena, ya que "no tenemos una representación moral del mundo precortesiano, sino sólo una visión fragmentaria sin más valor que el que inspiran la curiosidad, la arqueología: un pasado absoluto". Asimismo, en la *Eneida* de Virgilio, mucho más que en la épica de Homero, uno podía distinguir el surgimiento de un "sentimiento nacional" y "una noción de la patria". Además, en sus *Geórgicas,* el poeta romano celebró la agricultura y la preocupación por una tierra particular y sus agricultores. En conclusión, Reyes argumentaba que debido a que la lengua española derivaba directamente del latín, en su etimología podía encontrarse "el sustrato de las experiencias mentales de toda una civilización", toda vez que las palabras individuales actuaban como "cápsulas explosivas de toda la historia espiritual de una familia étnica". Aquí estaba, advertía Reyes, el mensaje de Fichte en su *Discursos a la nación alemana,* por no mencionar las obras de Vico y Herder: esa etimología era "disciplina y ejercicio de la dilatación patriótica". Su argumento finalizó con una metáfora orgánica, en la que sugería que los individuos son injertos sobre el tronco ancestral, las simples hojas de un árbol, que participan en "este descenso a los pozos ocultos de nuestra psicología colectiva".20 A pesar de que aquí Reyes ofrecía sus reflexiones al público mexicano, evidentemente podían aplicarse a todos los americanos que valoraban su herencia hispánica.

En su "Apéndice sobre Virgilio y América", Reyes volvió a un tema que ya antes había abordado en su ensayo "México en una nuez" (1930), en el que se explayaba sobre el paralelismo que existía entre la conquista del Lacio por Eneas y la conquista de México por Cortés. En ambos casos, estos líderes lucharon a la cabeza de una alianza pactada localmente, etruscos y arcadios en Italia, tlaxcaltecas y texcocanos en el Anáhuac, y después de derrotar al rey Latino y a Moctezuma tuvieron que matar a los heroicos defensores Turno y Cuauhtémoc. Sin embargo, había algunas diferencias. En Italia se pactó la paz, Eneas se casó con Lavinia, la hija del rey Latino, y accedió a que él y sus seguidores troyanos se llamaran latinos a partir de entonces, formando así un nuevo pueblo con los habitantes existentes y donde se hablaba una sola lengua. En cambio, en México Cortés no se casó con doña Marina y el español se convirtió en la lengua destinada a unir, más tarde, a los diversos pueblos de Anáhuac.21

En *Los hijos del limo* (1974), Octavio Paz se identificó a sí mismo como miembro, fuera discípulo o maestro, de "la tradición moderna de la poesía", un movimiento iniciado por los románticos alemanes e ingleses que fue renovado por Baudelaire y los simbolistas franceses y encontró su más vital reformulación contemporánea en el surrealismo francés. Lo que unía a estos movimientos era su rechazo a la Ilustración, con su énfasis en las leyes de la ciencia natural y la economía, y su afirmación común del poder creativo de la imaginación. Paz enfatizó que el problema aquí no era una cuestión de valores estéticos, sino la elección de una "forma de Ser" en la que convergían la vida, la historia y la poesía. En cuanto al mundo hispano, Paz se burló de los supuestos románticos de la primera mitad del siglo XIX por ser "un reflejo de un reflejo", y afirmó que el modernismo, iniciado por Rubén Darío, era "nuestro verdadero romanticismo".22 En efecto, únicamente con su surgimiento aparecieron poetas y

filósofos dotados de la voz profética de un Wordsworth o un Baudelaire, hombres que ya no se conformaban con escribir imitaciones de Sir Walter Scott o Victor Hugo. De muchas maneras, el primer intelectual mexicano que se atrevió a asumir la carga total de una vocación romántica fue José Vasconcelos, quien adoptó el papel de profeta en *La raza cósmica* (1925) y más tarde pronunció una brutal jeremiada contra los vencedores corruptos de la Revolución mexicana. Además, en su *Ulises criollo* se identificó a sí mismo con el astuto héroe que escapó de Circe y cegó a Polifemo, sólo para después volver a Ítaca y encontrarla asediada por los pretendientes de su esposa, Penélope, todo esto, sin duda, símbolos de su propia experiencia.23

Aunque era evidente que Alfonso Reyes estaba influenciado por el romanticismo del modernismo, su temperamento era más clásico, una simpatía que se dejaba ver en su preferencia por Goethe y Virgilio. Además, en su "Discurso por Virgilio" hay un pasaje notoriamente autobiográfico, en el que escribe sobre Eneas: "En las aventuras del héroe que va de tumbo en tumbo salvando los Penates sagrados, sé de muchos, en nuestra tierra, que han creído ver la imagen de su propia aventura, y dudo si nos atreveríamos a llamar buen mexicano al que fuera capaz de leer la *Eneida* sin conmoverse".24

En efecto, la caída del Estado porfirista y la muerte de su padre, a quien muchos esperaban que llegara a ser presidente, fue en la vida personal de Reyes el equivalente de la destrucción de Troya, con él mismo como un Eneas piadoso, vagando de costa a costa, sin domicilio fijo durante muchos años, pasando un cuarto de siglo en el extranjero antes de regresar finalmente a México en 1939.

11 Alfonso Reyes, "Capricho de América", *Última Tule*, en *Obras completas, op. cit.*, vol. XI, p. 75.

14 Alfonso Reyes, "El Brasil en una castaña", *Norte y Sur*, en *Obras completas*, vol. IX, FCE, México, 1960, pp. 188, 191-195.

15 Alfonso Reyes, "Goethe y América", *Grata compañía,* en *Obras completas,* vol. XII, FCE, México, 1960, pp. 74-75, 78.

12 Edmundo O'Gorman, *La invención de América,* FCE, México, 1958.

13 Alfonso Reyes, "En el día americano", *Última Tule,* en *Obras completas, op. cit.,* vol. XI, pp. 64-66.

18 Alfonso Reyes, "Palabras sobre la nación argentina", *Norte y Sur,* en *Obras completas, op. cit.,* vol. IX, pp. 30, 32-35.

19 Reyes, "Notas sobre la inteligencia americana", *Última Tule,* en *Obras completas, op. cit.,* vol. XI, pp. 82-87.

16 Alfonso Reyes, "Palabras sobre la nación argentina", *Norte y Sur,* en *Obras completas, op. cit.,* vol. IX, p. 29.

17 Reyes / Henríquez Ureña, *Correspondencia, op. cit.,* p. 233. Reyes admiraba al argentino, y escribió: "Es el hombre más llano y natural del mundo, y está convencido de que todo amaneramiento delata una carencia fundamental de cultura. Odia la ignorancia y desdeña a los poetas que no saben escribir bien en prosa. Es muy culto".

21 Alfonso Reyes, "Apéndice sobre Virgilio y América", en *ibid.,* pp. 178-181. "México en una nuez" está recogido en *Norte y Sur,* en *Obras completas, op. cit.,* vol. IX, pp. 42 y ss.

22 Octavio Paz, *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia,* Seix Barral, Barcelona, 1981, pp. 48-56, 117-132; en *Obras completas, I: La casa de la presencia,* FCE, México, 2014, pp. 325-331, 366-376.

23 Sobre Vasconcelos, véase David A. Brading, *Mito y profecía en la historia de México,* 2ª ed., trad. de Tomás Segovia, FCE, México, 2004, pp. 186-202.

24 Reyes, "Discurso por Virgilio", *Tentativas y orientaciones,* en *Obras completas, op. cit.,* vol. XI, p. 164.

20 El "Discurso por Virgilio" se insertó en *Tentativas y orientaciones,* Nuevo Mundo, México, 1944, libro que a su vez se reimprimió en *Obras completas, op. cit.,* vol. XI, pp. 157-158, 161, 164-165.

6 Thomas Carlyle, "The Heroe as Man of Letters", *On Heroes, Works, The Standard Edition,* 17 vols., Chapman and Hall, Londres, 1905, vol. IV, p. 129 ["El héroe como literato", en Thomas Carlyle y Ralph Waldo Emerson, *De los héroes. Hombres representativos,* estudio preliminar de Jorge Luis Borges, Conaculta / Océano, México, 1999, pp. 140-141].

7 Véase Alfonso Reyes / Pedro Henríquez Ureña, *Correspondencia 1907-1914,* ed. de José Luis Martínez, FCE, México, 1986, pp. 58, 66, 89.

4 Alfonso Reyes, "Panorama de América", *Simpatías y diferencias. Segunda serie,* en *Obras completas,* vol. IV, FCE, México, 1956, p. 155.

5 José Enrique Rodó, *Ariel,* en *Obras completas,* 2ª ed., ed. de Emir Rodríguez Monegal, Aguilar, Madrid, 1967, pp. 214-221, 232-243, 245-248.

10 Sobre las opiniones de Altamirano y Menéndez y Pelayo, véase *Sor Juana Inés de la Cruz ante la historia (Biografías antiguas. La Fama de 1700. Noticias de 1667 a 1892),* recopilación de Francisco de la Maza, UNAM, México, 1980, pp. 393, 558-566.

8 *Ibid.,* p. 56 (sobre los positivistas); pp. 68, 139-140 (sobre Nietzsche); pp. 336-337 (sobre Menéndez y Pelayo).

9 *Ibid.,* p. 168.

2 Sobre el Ateneo de la Juventud, véase Antonio Caso, Alfonso Reyes *et al., Conferencias del Ateneo de la Juventud,* ed. de Juan Hernández Luna, UNAM, México, 1962.

3 Alfonso Reyes, "Notas sobre la inteligencia americana", *Última Tule,* en *Obras completas,* vol. XI, FCE, México, 1960, 1997, p. 89.

1 Isaiah Berlin, "El erizo y el zorro. Ensayo sobre la visión de la historia en Tolstoi", *El estudio adecuado de la humanidad,* trad. de Francisco González Aramburo, María Antonia Neira, Hero Rodríguez Toro, y Juan José Utrilla, FCE / Turner, México, 2009, pp. 347-348; recogido originalmente en *Pensadores rusos,* trad. de Juan José Utrilla, FCE, México, 1979, pp. 69-70.

X. EDMUNDO O'GORMAN Y DAVID HUME

Fue en el verano de 1961, al visitar México como estudiante turista, que conocí por primera vez a Edmundo O'Gorman. Dado que fue durante este viaje que decidí embarcarme en el estudio de la historia mexicana, es sumamente adecuado que admita que este encuentro me hizo tomar la decisión. Por desgracia, el acontecimiento fue un almuerzo entre O'Gorman y el director del British Council en México, así que mi papel se limitó a escuchar a mis mayores; de cualquier modo, en aquel entonces sabía poco de México y su historia. Sólo retuve una sola observación en mi mente: O'Gorman nos informó que había traducido una obra de David Hume, el filósofo escocés del siglo xviii, a quien yo leí asiduamente cuando estaba en Cambridge. En 1994, cuando me invitaron a la Facultad de Filosofía y Letras en la unam para participar en un homenaje a don Edmundo, utilicé este recuerdo y presenté a David Hume como la mayor influencia en la filosofía de la historia de O'Gorman. En esa ocasión también reconocí mi deuda intelectual con sus ensayos, sus interpretaciones y, sobre todo, sus magisteriales ediciones de tantos cronistas que había usado en mi propio trabajo. Lo que sigue es una versión revisada y aumentada de aquel breve homenaje.

En *Fantasmas en la narrativa historiográfica* (1992), un breve discurso que dictó al ser nombrado Doctor Honoris Causa de la Universidad Iberoamericana, Edmundo O'Gorman atacó vigorosamente las doctrinas y el legado de Leopold von Ranke. O'Gorman argumentó que la celebrada definición de la historia del erudito alemán como el descubrimiento de "lo que realmente pasó" era una negación del inevitable "relativismo subjetivo" del conocimiento histórico, una negación que "se cifraba en la utopía de una aséptica imparcialidad y exhaustiva información testimonial". Además, esta ilusoria búsqueda de certidumbre objetiva estaba acechada por tres

fantasmas cuya influencia maligna destruyó, en muchos casos, una vocación histórica prometedora. En primer lugar, estaba el espectro del "esencialismo", esto es, la suposición de que "los entes históricos" poseen una esencia inmutable que perdura a través de los siglos sin tomar en cuenta las vicisitudes de su existencia. Escribir un libro titulado *México a través de los siglos* era afirmar la existencia de un ente cuya identidad esencial, "encerrada en su fortaleza entitativa", sobrevivió a los cambios causados por el tiempo. En segundo lugar, O'Gorman desafió la aplicación del principio de causalidad a la historia, la presunción de que "un fenómeno cause como efecto necesario el fenómeno subsiguiente [...] sólo por su antelación". Esta suposición fue la que permitió que el descubrimiento fortuito de Cristóbal Colón de una isla caribeña fuera interpretado como la causa del "encuentro del Antiguo y el Nuevo mundos". El tercer fantasma que amenazaba a los jóvenes historiadores era la insistencia rankeana en la investigación exhaustiva y su obsesión con los "materiales históricos" y el "aparato técnico". Dado que estaba en contra de la reciente inundación de "ponencias en congresos, coloquios, mesas redondas, encuentros *et hoc genus omne*", O'Gorman llamó a renovar la manera de concebir y escribir la historia, con el fin de abrirle camino a "una historia sólo inteligible con el concurso de la luz de la imaginación; una historia-arte, cercana a su prima hermana la narrativa literaria", en la que la "experiencia vital del historiador [...] su cultura, sus preferencias, sus filias y sus fobias" engendraran una suerte de revelación causada por el encuentro personal entre el historiador y el pasado.[1]

A primera vista, podríamos estar tentados a interpretar este elocuente discurso como una protesta romántica contra la profesionalización de la historia en México, una protesta contra la modernidad lanzada por un sobreviviente anciano de la *belle époque* de la historia literaria. No obstante, esa in-

terpretación no le haría justicia a la base filosófica del ataque de O'Gorman a la "historia científica" e ignoraría las vigorosas líneas argumentativas que caracterizan sus principales obras. Para comprender el origen de su ataque, presentado de manera sintética en 1991, es necesario volver a su *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, publicado en 1947 y dedicado a "José Gaos, maestro de siempre y siempre amigo". Fue en este trabajo donde presentó sus objeciones al tipo de historia naturalista de Ranke. Argumentaba que, desde el Renacimiento y hasta mediados del siglo XIX, los historiadores pudieron redactar sus narrativas como un tesoro de ejemplos morales, presentando a los grandes hombres y las grandes hazañas del pasado como modelos del presente. Desde esta perspectiva se escribió la mayor parte de la historia patriótica. No obstante, con el surgimiento de Ranke y sus discípulos, el historiador se convirtió en un guía imparcial e indiferente, indagando en documentos oficiales y otros materiales de archivo para verificar "lo que verdaderamente ocurrió". Ranke expresó el principio que animaba esta iniciativa académica cuando escribió: "Descubrí que la verdad era más interesante y hermosa que la ficción. Me desvié de ésta y decidí evitar toda invención e imaginación en mis trabajos, y *sujetarme a los hechos*". Además, Ranke también aseveró que "el pasado humano no tiene ni puede tener influencia sobre la vida". Gracias a su extensa obra y su seminario, el historiador alemán promovió el tipo de investigación sistemática y basada en archivos que, según O'Gorman, "pervive embotellando en conserva su acumulado saber en bibliografías, ficheros e índices de índices [...]". El descendiente directo de Ranke era el académico moderno que corría deprisa, siempre ocupado en la búsqueda de nuevos documentos, siempre listo con un nuevo artículo o trabajo sobre un tema insignificante, aunque nunca era capaz de comprender las realidades del pasado y, de hecho, participaba de una "ocultación de la

posibilidad de llegar a conocer especulativamente a la historia".2 Cuando O'Gorman escribió su relato satírico sobre la historia científica y sus practicantes contemporáneos, ¿fue una paradoja o una reacción natural que en ese entonces trabajara en el Archivo General de la Nación y estuviera involucrado en la edición de su *Boletín*?

La crítica de la pedantería académica es un recurso de larga tradición de los historiadores románticos. Fue Thomas Carlyle quien en sus *Cartas y discursos de Oliver Cromwell* (1845) describió burlonamente a un erudito contemporáneo como un simple Dryasdust, un personaje terriblemente árido, por afirmar que la guerra civil inglesa no podía comprenderse sin leer los 50 000 panfletos escritos sobre aquel conflicto. Para Carlyle, la tarea de un verdadero historiador era echar los desechos del pasado al olvido y emplear su visión poética para resucitar sólo aquello que merece ser recordado, con el propósito de a escribir "una *Ilíada* moderna como homenaje del pasado". En otra parte sugirió que la historia nacional debería concebirse como una especie de Biblia secular.3 Esta idealización de la nación y su historia estaba tan extendida que incluso Ranke presentó el pasado europeo dominado por el ascenso de los Estados principales, cada uno de los cuales poseía una individualidad distintiva basada en principios comprobables de práctica política y social.4 Aquí, por supuesto, había una razón más para que O'Gorman rechazara la escuela rankeana, ya que en ningún momento de su carrera estuvo tentado a narrar la historia de cómo se formó la nación mexicana.

A pesar de que denunció elocuentemente la investigación naturalista, O'Gorman no se sentía igual de cómodo definiendo qué tipo de historia prefería. Como veremos, apeló a la filosofía de Martin Heidegger para que lo rescatara de las intolerables exigencias del estudio rankeano. No obstante, la

función del historicismo existencial también le permitió liberarse del escepticismo provocado por el relativismo histórico. Para cuando escribió *Crisis y porvenir,* ya había traducido el *Diálogo sobre la religión natural* de Hume, y obviamente estaba familiarizado con la filosofía de la Ilustración escocesa.[5] Era evidente que le debía a Hume su ataque a los "entes imaginarios" de los historiadores, como naciones, gobiernos, épocas, ideas, estilos, América y el Renacimiento, personificaciones que abusaban de metáforas biológicas y que él describía como "entes imaginarios de quienes, para confusión irremediable, se dice y piensa que nacen, se desarrollan y mueren, aun llega a decirse que gozan o padecen, que aman u odian".[6] Evidentemente, estas metáforas orgánicas provenían de la identificación del ser humano individual con las instituciones sociales. En este contexto, debemos recordar que Hume había argumentado lo siguiente:

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo impresiones e ideas [...] Esta inclinación a conceder la identidad a nuestras percepciones semejantes produce la ficción de una existencia continua, ya que esta ficción, lo mismo que la identidad, es realmente falsa [...] Si no tuviésemos memoria, jamás podríamos tener una noción de la causalidad, ni, por consecuencia, de la cadena de causas y efectos que constituyen nuestro yo o persona.[7]

Y si claramente los propios individuos no tenían más fundamentos sobre su identidad que a partir del efecto acumulativo de la memoria y el hábito, ¿qué realidad podía atribuírseles a esas fantasías como nación o Estado o época histórica? En estas líneas de Hume encontramos el origen del escepticismo de O'Gorman sobre los "entes históricos", expresado primero en *Crisis y porvenir* y reiterado en sus *Fantasmas* 40 años más tarde.

Cualquier duda sobre la influencia perdurable que tuvo Hume en O'Gorman se disipa cuando éste cita al filósofo escocés en *Fantasmas* como su autoridad para atacar el principio de causalidad. En un pasaje famoso, Hume se había negado a aceptar la realidad de cualquier conexión necesaria entre los fenómenos. La causalidad no es más que una suposición humana basada en reiteradas percepciones de contigüidad, coyunturas constantes y prioridades. O'Gorman aplicó este argumento a su célebre crítica de la idea común de que Cristóbal Colón descubrió América en 1492. No obstante, en este contexto también debemos notar que, al concluir su destrucción de las doctrinas tradicionales, Hume confesó que sus reflexiones lo expusieron a una "melancolía y delirio filosóficos", sólo para sugerir después que debía permitirse a la Naturaleza curar las ansiedades provocadas por un exceso de pensamiento, a lo que añadió: "Yo como, echo una partida de ajedrez, me divierto con mis amigos y [...] paso tres o cuatro horas de diversión..." A manera de remedio intelectual, consagró sus últimos años a escribir la historia de Inglaterra interpretada desde el punto de vista de un *tory*.8 Así, el escepticismo no lo privaba de disfrutar la compañía de otros o su actividad como autor.

Tal como queda claro en su *Crisis y porvenir,* O'Gorman recurrió al historicismo existencial de Martin Heidegger y José Gaos para liberarse del peligro del escepticismo humeano. La premisa de su filosofía era que todo conocimiento estaba determinado por la realidad existencial del agente humano. Aplicado a la historia, este principio implicaba que el pasado siempre se conocía mediante una "precomprensión predeterminante". Mientras que la historia científica veía el pasado como ajeno, separado del presente y por lo tanto inerte, el historicismo, en cambio, interpretaba el pasado como un "depósito de experiencia" y, por tanto, aún incorporado al presente. En un estilo poético, O'Gorman aseguró que,

dado que el pasado creó el mundo en el que nacimos, también determinaba nuestras vidas y nuestros pensamientos, por lo que aún prevalecía en nuestra realidad. A esto añadió: "Lo hallamos, sin reconocerlo como 'historia', en las conversaciones, en una leve huella, dentro de los armarios; anda por los caminos, surge de los sepulcros y habla en las canciones; y su grande y silenciosa voz tiene un claro acento, fácil de comprender en cuanto nos dice cosas de inmediata aplicación a nuestra vida".9 En efecto, para que la historia se convirtiera una vez más en una fuerza intelectual era necesario crear una relación vital entre la existencia del historiador y las experiencias depositadas en el pasado. Para lograr esta relación, "el varón heroico" tenía que rechazar los mandatos del simple sentido común y la nulificadora mediocridad de la civilización moderna; y, sobre todo, buscar "expresar con autenticidad" su visión personal. Valía la pena decir todo esto, y sin duda también tenía un efecto benéfico, pero cuando O'Gorman intentó proponer una definición teórica de estos conocimientos, se desplazó hacia la metafísica: "La historiografía es, desde el punto de vista de lo verdadero, la elaboración de la inteligibilidad del ser que tiene la historia, para el modo de ser cotidiano de la existencia [...] la verdadera ciencia histórica, la historiología, consiste en mostrar y explicar la estructura del ser con que dotamos al pasado al descubrirlo como nuestro".10 En estas fórmulas sería difícil encontrar cualquier sugerencia práctica sobre cómo debe concebirse e iniciarse la escritura de la historia.

No hay espacio para examinar con amplitud los logros históricos de Edmundo O'Gorman. Es obvio que no hubiera llegado a su celebrada tesis de que América se inventó y no fue descubierta si no hubiera estudiado la filosofía de Heidegger. En esta aplicación de la teoría del conocimiento a la historia, O'Gorman anticipó muchas de las elucubraciones del posmodernismo. No obstante, a diferencia de sus recientes estudios,

O'Gorman poseía un conocimiento crítico de largo alcance sobre los principales cronistas e historiadores del siglo XVI en América. Fue esta familiaridad la que más tarde le permitió promover ediciones críticas de las obras de Las Casas, Acosta, Alva Ixtlilxóchitl y Motolinía, que se produjeron en su seminario del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

A primera vista, podría parecer que al editar estas obras O'Gorman se alejó de su crítica a Ranke y se unió a las filas de los historiadores científicos. Sin embargo, debe recordarse que Ranke y sus discípulos eran exponentes de la investigación archivística, y que escribieron esencialmente historia política basada en documentos oficiales. Por el contrario, O'Gorman decidió confrontar a los principales cronistas de América, sometiendo sus textos a un análisis agudo, docto y, a veces, ingenioso. Sus comentarios siempre eran personales, por lo general caracterizados por una línea argumentativa tenazmente sostenida, pero, en sus mejores casos, repletos de erudición y comprensión. Su modelo en este tipo de trabajo fue presumiblemente Marcelino Menéndez y Pelayo, en cuyo ensayo sobre la historiografía colombina se inspiró en gran medida para escribir *La idea del descubrimiento de América* (1951).11 En efecto, O'Gorman percibía que la tradición intelectual hispanoamericana podía encontrarse en la gran secuencia de crónicas.

En ninguna parte fue más evidente la fertilidad de la idea de la historia intelectual de O'Gorman que en su perpetuo interés por fray Servando Teresa de Mier. Si las antologías del *Pensamiento político* de Mier, publicadas en 1945, demostraban el papel central del antiguo dominico en la justificación doctrinal de la Independencia, *El heterodoxo guadalupano* (1981) fue una contribución decisiva, no sólo para comprender a Teresa de Mier, sino también para entender el desarrollo del guadalupanismo en vísperas de la insurgencia. Es

una pena que el proyecto de editar las *Obras completas* de Mier se haya suspendido. Finalmente, con su *Destierro de sombras* (1986) O'Gorman se unió a la gran sucesión de historiadores mexicanos que han tratado de esclarecer la importancia del culto a Nuestra Señora de Guadalupe. En su descripción de la controversia de la década de 1550 reunió con tacto incisivo los argumentos que inspiraron tanto la crítica como la defensa del nuevo culto. Es indudable que en este trabajo podemos observar la intervención tanto de su escepticismo humeano como de su historicismo heideggeriano. Al igual que Joaquín García Icazbalceta, adoptó una perspectiva escéptica sobre la veracidad de la narración de la aparición. No obstante, el hecho de que haya decidido examinar los inicios de un culto que ha legado un "depósito de experiencia" tan grande para el México moderno demuestra claramente su principio de que el historiador debe trabajar desde el presente hacia el pasado, y elegir temas en los que la realidad existencial del historiador forme una relación viviente con el objeto de estudio del pasado. Visto desde este ángulo, *Destierro de sombras* fue quizá, entre sus numerosas publicaciones, el libro que presentó en toda su amplitud la filosofía de la historia de Edmundo O'Gorman.

3 Thomas Carlyle, "Introducción", en *Oliver Cromwell's Letters and Speeches, Complete Works*, vols. X-XII, J. W. Lovell, Nueva York, 1888, [edición en español: *Oliverio Cromwell. Introducción a las cartas y discursos de Oliverio Cromwell, seguida de algunos de los textos editados por Carlyle*, estudio preliminar de José Luis Romero, Nova, Buenos Aires, 1946].

4 Sobre Ranke, véase Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973, pp. 161-190 [*Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo* XIX, trad. de Stella Mastrangelo, FCE, México, 1992, pp. 161-186]; también George P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, Beacon, Boston, 1953, pp. 72-97.

5 Véase Antonio Saborit, "El profesor O'Gorman y la metáfora del martillo", en Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort (eds.), *Historiadores de México en el siglo* XX, FCE, México, 1995, p. 148.

6 O'Gorman, *Crisis y porvenir..., op. cit.*, pp. 266-268.

7 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1958, pp. 252-254, 261-162 [*Tratado sobre la naturaleza humana*, trad. de Vicente Viqueira, Porrúa, México, 2005, pp. 16, 183, 223].

8 O'Gorman, *Fantasmas..., op. cit.*, p. 19; Hume, *A Treatise..., op. cit.*, pp. 155-176, 269 [*Tratado..., op. cit.*, pp. 229, 467-473].

9 O'Gorman, *Crisis y porvenir..., op. cit.*, pp. 137-144, 181-182, 215, 277, 302-304.

10 *Ibid.*, pp. 257, 269.

11 Edmundo O'Gorman, *La idea del descubrimiento de América,* 2ª ed., UNAM, México, 1976, pp. 308-328.

2 Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica,* Imprenta Universitaria, México, 1947, pp. 91-101, 148-149, 191, 240-243.

1 Edmundo O'Gorman, *Fantasmas en la narrativa historiográfica,* UIA, México, 1992, *passim.*

BIBLIOGRAFÍA

Abad y Queipo, Manuel, *Colección de los escritos más importantes que en diferentes épocas dirigió al gobierno,* Mariano Ontiveros, México, 1813.

Ahumada, Juan Antonio de, *Representación política-legal a la majestad del Sr. D. Felipe V en favor de los españoles americanos,* Madrid, 1725 (Biblioteca Nacional de México, manuscrito 1187).

Alamán, Lucas, *Historia de Méjico,* 5 vols., 4ª ed., Jus, México, 1968.

Alcalá, Alfonso, y Manuel Olimón (eds.), *Episcopado y gobierno en México: cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano 1859-1870,* Universidad Pontificia de México / Ediciones Paulinas, México, 1989.

Altamirano, Ignacio Manuel, *Obras completas,* 22 vols., SEP, México, 1986-1992.

———, *La literatura nacional,* 3 vols., Porrúa, México, 1949.

———, *Discursos,* Biblioteca de la Europa y la América, París, 1892.

———, *Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México, 2ª serie,* Antigua Librería Robredo, México, 1949.

———, "Revista histórica y política", en Manuel Caballero, *Primer almanaque histórico, artístico y monumental de la República mexicana,* The Chas. M. Green Printing Co., Nueva York, 1883-1884.

———, *Biografía de don Miguel Hidalgo y Costilla,* Imp. Taller Gráfico de la Nación, México, 1960.

Ballard Perry, Laurens, *Juárez and Díaz, Machine Politics in Mexico,* Northern Illinois University Press, DeKalb, 1978.

Barruel, Augustin de, *Historia del clero en el tiempo de la Revolución francesa,* Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros, México, 1800.

Basave Benítez, Agustín, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez,* FCE, México, 1992.

Bazant, Jan, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875). Aspectos económicos y sociales de la Revolución liberal*, El Colegio de México, México, 1971.

Beristáin de Souza, José Mariano, *Diálogos patrióticos,* María Fernández de Jáuregui, México, 1810-1811.

———, *Biblioteca hispano-americana septentrional*, 5 vols., 3ª ed., Fuente Cultural, México, 1957.

Berlin, Isaiah, *Against the Current. Essays in the History of Ideas,* Viking Press, Nueva York, 1979 [*Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, 2ª ed., trad. de Hero Rodríguez Toro, FCE, México, 2006].

———, *The Crooked Timber of Humanity,* Murray, Londres, 1990 [*El fuste torcido de la humanidad,* trad. de José Manuel Álvarez Flórez, Península, Barcelona, 2019].

———, "El erizo y el zorro. Ensayo sobre la visión de la historia en Tolstoi", en *El estudio adecuado de la humanidad,* trad. de Francisco González Aramburo, María Antonia Neira, Hero Rodríguez Toro y Juan José Utrilla, FCE / Turner, México, 2009; *Pensadores rusos,* trad. de Juan José Utrilla, FCE, México, 1979.

Blanco White, Joseph (Leucadio Doblado), *Letters from Spain,* Colburn, Londres, 1822.

Bolingbroke, St. Jones, Henry, *Letters on the Study and Use of History,* L. Reeve, Londres, 1889.

Bolívar, Simón, *Obras completas,* 3 vols., Ministerio de Educación Nacional de los Estados Unidos de Venezuela,

Caracas, 1964.

Brading, David A., *Church and State in Bourbon Mexico: the Diocese of Michoacán 1749-1810,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994 [*Una iglesia asediada. El obispado de Michoacán, 1749-1810,* trad. de Mónica Utrilla, FCE, México, 1994].

———, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State. 1492-1867,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

———, "La ideología de la independencia y la crisis de la Iglesia católica", en *México en tres momentos, 1810-1910-2010,* vol. I, trad. de Elena Alborne, ed. de Alicia Mayer, UNAM, México, 2007.

Brading, David A., *Mito y profecía en la historia de México,* 2ª ed., trad. de Tomás Segovia, FCE, México, 2004.

———, "El patriotismo criollo y la nación mexicana", *Cinco miradas británicas a la historia de México,* trad. de Laura Emilia Pacheco, Conaculta, México, 2000.

———, *Prophecy and Myth in Mexican History,* Cambridge University Press, Cambridge, 1984 [*Mito y profecía en la historia de México,* trad. de Tomás Segovia, FCE, México, 2004].

———, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición,* trad. de Aura Levy y Aurelio Major, Taurus, México, 2001.

———, *The origins of Mexican nationalism,* Centre of Latin American Studies, Cambridge, 1986.

Bravo Ugarte, José, *Munguía, obispo y arzobispo de Michoacán (1810-1868). Su vida y su obra,* Jus, México, 1967.

Bulnes, Francisco, *Discurso pronunciado por el Sr. Ing. D. Francisco Bulnes, delegado de Morelos, sesión 21 de junio*

de 1903... presentando y fundando la candidatura del Sr. Gral. D. Porfirio Díaz, Tipografía Económica, México, 1903.

———, *Las grandes mentiras de nuestra historia,* 2ª ed., Editora Nacional, México, 1966.

———, *Los grandes problemas de México,* 2ª ed., Editora Nacional, México, 1965.

———, *La Guerra de independencia: Hidalgo-Iturbide,* 2ª ed., s. e., México, 1865.

———, *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma,* 2ª ed., H. T. Milenario, México, 1967.

———, *El porvenir de las naciones hispano-americanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos,* Mariano Nava, México, 1899.

———, *El verdadero Díaz y la Revolución,* 2ª ed., Editora Nacional, México, 1960.

———, *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio* [1904], Jus, México, 1965.

———, *The Whole Truth about Mexico. The Mexican Revolution and President Wilson's Part therein as Seen by a Científico,* M. Bulnes Book Co., Nueva York, 1916, ed. facs. 1972 [*Toda la verdad acerca de la Revolución mexicana,* Los Insurgentes, México, 1960].

Cabrera, Luis, *Obras completas,* 4 vols., Oasis, México, 1972.

Cabrera y Quintero, Cayetano de, *Escudo de armas de México,* Hogal, México, 1746.

Carlyle, Thomas, "The Heroe as Man of Letters" y "The Hero as King", *On Heroes. Works. The Standard Edition,* 17 vols., Chapman and Hall, Londres, 1905, ["El héroe como literato" y "El héroe como rey", en Thomas Carlyle y Ralph Waldo Emerson, *De los héroes. Hombres representati-*

vos, estudio preliminar de Jorge Luis Borges, Conaculta / Océano, México, 1999].

———, *Oliver Cromwell's Letters and Speeches, Complete Works,* vols. X-XII, J. W. Lovell, Nueva York, 1888, [edición en español: *Oliverio Cromwell. Introducción a las cartas y discursos de Oliverio Cromwell,* Nova, Buenos Aires, 1946].

Carranza, Francisco Javier, *La transmigración de la Iglesia a Guadalupe,* México, 1749.

Carrillo y Pérez, Ignacio, *Pensil americano florido en el origen del invierno, la Imagen de María Santísima de Guadalupe,* México, 1797.

Caso, Antonio, Alfonso Reyes *et al., Conferencias del Ateneo de la Juventud,* ed. Juan Hernández Luna, UNAM, México, 1962.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México,* ed. Mariano Cuevas, Porrúa, México, 1964.

Colmenares, Germán, *Las convenciones contra la cultura,* Tercer Mundo, Bogotá, 1989.

Conde y Oquendo, Francisco Javier, *Disertación histórica sobre la aparición de la portentosa imagen de María Santísima de Guadalupe de México,* 2 vols., Voz de la Religión, México, 1852.

Costeloe, Michael P., *Church and State in Independent Mexico. A Study of the Patronage Debate 1821-1857,* Royal Historical Society, Londres, 1978.

D'Aguesseau, Chancelier, *Œuvres complètes,* vol. XV, Fantin, París, 1819.

Darwin, Charles, *El origen del hombre,* 3ª ed., trad. de Antonio López White, Fontamara, México, 2000.

Díaz de Ovando, Clementina, *Las fiestas patrias en México hace un siglo* (1883), Condumex, México, 1984.

Diccionario Porrúa. Historia, biografía y geografía de México, 4 vols., 6ª ed., numeración continua, Porrúa, México, 1995.

Dumas, Claude, *Justo Sierra y el México de su tiempo, 1848-1912,* 2 vols., UNAM, México, 1986.

Fichte, Johann G., *Discursos a la nación alemana,* trad. de Luis A. Acosta y María Jesús Varela, Ediciones Orbis, Barcelona, 1984.

Frêche, Georges, *Un Chancelier Gallican,* Presses Universitaires de France, París, 1969.

Galeana de Valadés, Patricia, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio,* UNAM, México, 1991.

García Cubas, Antonio, *Atlas geográfico, estadístico, histórico y pintoresco de la República Mexicana* [1858], Antigua Imprenta de Murguía, México, 1888-1889.

———, *Cuadro geográfico,* Imprenta Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1885.

García de Torres, José Julio, *Sermón de acción de gracias a María Santísima de Guadalupe por el venturoso suceso de la independencia de la América Septentrional,* Alejandro Valdés, México, 1821.

Garza y Ballesteros, Lázaro de la, *Quinta carta pastoral,* José Mariano Lara, México, 1859.

Girardet, Raoul, *Le nationalisme français, 1871-1914,* Armand Colin, París, 1966.

Giron, Nicole, "La idea de cultura nacional en el siglo XIX. Altamirano y Ramírez", en Héctor Aguilar Camín *et al., En torno a la cultura nacional,* INAH, México, 1976.

Gómez Hermosilla, José, *Arte de hablar en prosa y verso,* ed. de D. P. Martínez López, Librería de la Vda. de C. Bouret, París, 1919.

González Castañeda, José, "Representación humilde que hace la imperial nobilísima y muy leal ciudad de México en favor de sus naturales" (1771), en Juan E. Hernández y Dávalos (comps.), *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821*, vol. I, eds. Virginia Guedea y Alfredo Ávila, facsimilar de la ed. de 1877, UNAM, México, 1985.

González Obregón, Luis *et al., Homenaje a Ignacio M. Altamirano,* Imprenta Universitaria, México, 1935.

Gooch, Fanny Chambers, *Face to Face with the Mexicans,* Sampson Low, Nueva York, 1890.

Gooch, George P., *History and Historians in the Nineteenth Century,* Beacon, Boston, 1953.

Grajales, Gloria, y Ernest J. Burrus (eds.), *Bibliografía guadalupana (1531-1984)*, Georgetown University Press, Washington, D. C., 1986.

Haeckel, Ernst, *The History of Creation,* 2 vols., Appleton, Londres, 1892.

Hale, Charles A., *The Transformations of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico,* Princeton University Press, Princeton, 1989.

Hamnett, Brian, *Juárez,* Longman, Londres, 1994.

Herbert, Robert L., *David, Voltaire, Brutus, and the French Revolution,* Viking Press, Londres, 1972.

Heredia, José Ignacio, *Sermón panegírico de la gloriosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe* y *Resumen histórico de las principales naciones que poblaron el país de Anáhuac o virreynato de Nueva España* [1803], edición facsimilar, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 2001.

Herrero, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español,* Edicusa, Madrid, 1971.

Honras fúnebres del Illmo. Sr. d. Juan Cayetano Gómez de Portugal obispo de Michoacán verificadas en esta santa iglesia catedral en los días 11 y 12 de Noviembre del año de 1851, Ignacio Arango, Morelia, 1851.

Hont, István, "The Permanent Crisis of a Divided Mankind in Historical Perspective", en *Contemporary Crisis of the Nation-State?*, ed. John Dunn, Blackwell, Oxford, 1995.

Humboldt, Alexander von, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España,* ed. de Juan A. Ortega y Medina, Porrúa, México, 1966.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature,* Oxford University Press, Oxford, 1958 [*Tratado sobre la naturaleza humana,* trad. de Vicente Viqueira, Porrúa, México, 2005].

Ita y Parra, Bartolomé Felipe de, *El círculo de amor formado por la América Septentrional jurando María Santísima en su imagen de Guadalupe, la imagen del patrocinio de todo su reino,* México, 1747.

Kedourie, Eli, *Nacionalismo,* trad. de Juan José Solozábal, Alianza Editorial, Madrid, 2015.

Lazcano, Francisco Javier, *Guadalupano zodiaco para recibir de la escogida como el sol María Señora Nuestra,* México, 1750 y 1776.

Lazcano, Francisco Javier, *Sermón panegírico al ínclito patronato de María Señora Nuestra en su milagrosísima imagen de Guadalupe sobre la universal Septentrional América,* México, 1759.

Lemoine Villacaña, Ernesto, *Morelos,* 2ª ed., UNAM, México, 1991.

Lempérière, Annick, "¿Nación moderna o república barroca? México, 1823-1857", en François Xavier Guerra y

Mónica Quijada (eds.), *Imaginar la nación. Cuadernos de Historia Latinoamericana,* vol. 2, LIT Verlag, Hamburgo / Münster, 1994.

Lemus, George, *Francisco Bulnes: su vida y su obra,* Ediciones de Andrea, México, 1965.

León y Gama, Antonio de, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras* [1792], Porrúa, México, 1978 (edición facsimilar de las de 1792 y 1832).

Limantour, José Yves, *Apuntes sobre mi vida política (1892-1911),* Porrúa, México, 1965.

Maistre, Joseph de, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, La Colombe, París, 1960.

Maquiavelo, Nicolás, *The Prince,* Penguin, Londres / Nueva York, 1961 [*El príncipe,* trad. de Eli Leonetti Jungl, Espasa, Madrid, 2012].

Maria y Campos, Alfonso de, "Porfirianos prominentes: orígenes y años de juventud de ocho integrantes del grupo de los Científicos, 1846-1876", *Historia mexicana,* vol. XXXIV, 1985.

———, "Los Científicos: actitudes de un grupo de intelectuales porfirianos frente al positivismo y la religión", en *Los intelectuales y el poder en México,* ed. de Roderic A. Camp *et al.,* El Colegio de México, México, 1991.

Martínez, Miguel, *Monseñor Munguía y sus escritos,* José Mariano Lara, México, 1870.

Maza, Francisco de la, *Sor Juana Inés de la Cruz ante la historia (Biografías antiguas. La Fama de 1700. Noticias de 1667 a 1892),* UNAM, México, 1980.

Meinecke, Friedrich, *Cosmopolitanism and the National State,* trad. de Robert B. Krimber, Princeton University Press, Princeton, 1970.

Michelet, Jules, *Le peuple,* Lucien Refort, París, 1946 [*El pueblo,* 2ª ed., trad. de Odile Guipain, FCE, México, 2005].

Mier, Servando Teresa de, *Historia de la revolución de la Nueva España, antiguamente Anáhuac*, 2 vols., s. e., Londres, 1813.

Molina Enríquez, Andrés, *Clasificación de las ciencias fundamentales,* 2ª ed., Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1935.

———, *Los grandes problemas nacionales,* Carranza, México, 1909.

———, *Los grandes problemas nacionales (1909) y otros textos (1911-22),* prólogo de Arnaldo Córdova, Era, México, 1978.

———, "Las derrotas de Degollado", en *Con la revolución a cuestas,* estudio introductorio y selección de Agustín Basave Benítez, FCE, México, 2001.

———, "La guerra del Pacífico", separata de *Anales del Museo Nacional,* segunda época, INAH, México, 1935.

———, *Juárez y la Reforma,* 5ª ed., Costa-Amic, México, 1972.

———, *La revolución agraria de México 1910-1920,* 5 vols., 3ª ed. facsimilar, Porrúa, México, 1986.

Montesquieu, Barón de, *The Spirit of the Laws,* trad. de Thomas Nugent, Hafner Press, Nueva York, 1949.

Moreno, Manuel, *Vida y memorias de Mariano Moreno,* Lambda, Buenos Aires, 1918.

Munguía, Clemente de Jesús, *Colección de las cartas pastorales,* Tomás S. Gardida, México, 1855.

———, *Dos cartas pastorales,* Andrade y Escalante, México, 1860.

———, *Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán desde fines de 1855 hasta principios de 1858,* 2 vols., V. Segura, México, 1858.

———, *Del derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones ó sea: curso elemental de derecho natural y de gentes, público, político, constitucional, y principios de legislación,* 3 vols., Voz de la Religión, México, 1849.

———, "Disertación sobre la elocuencia religiosa", *Pláticas doctrinales y sermones precedidos de una disertación sobre la oratoria sagrada,* Ignacio Arango, Morelia, 1851.

Munguía, Clemente de Jesús, "Disertación sobre el estado de la Lengua Castellana", en *Obras diversas*, última serie, 4 vols., México, 1852.

———, "Examen filosófico sobre las relaciones del orden natural y sobrenatural", en *Obras diversas*, 5 vols., segunda serie, México, 1852, vol. II.

———, *Manifiesto que el lic. Clemente Munguía dirige a la nación mejicana,* Ignacio Arango, Morelia, 1851.

———, *Oración fúnebre... predicada por licenciado Clemente Munguía,* Ignacio Arango, Morelia, 1851.

———, "Los principios de la Iglesia católica comparados con los de las escuelas racionalistas en sus relaciones con la enseñanza", en *Obras diversas*, 4 vols., primera serie, Ignacio Arango, Morelia, 1852.

———, *Sermón de Nuestra Señora de Guadalupe predicado en la insigne y nacional colegiata, el 12 de Marzo de 1859,* M. Villanueva, México, 1864.

———, *Sermón que en la solemnísima y religiosa función de gracias consagrada al Todo Poderoso por el regreso de N. S. P. Señor Pío IX a la ciudad de Roma,* Ignacio Arango, México, 1850.

———, *Sermón que predicó en la insigne y nacional colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe, el 29 de Agosto de 1860,* M. Villanueva, México, 1860.

O'Gorman, Edmundo, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica,* Imprenta Universitaria, México, 1947.

———, *Fantasmas en la narrativa historiográfica,* UIA, México, 1992.

———, *La idea del descubrimiento de América,* 2ª ed., UNAM, México, 1976.

———, *La invención de América,* FCE, México, 1958.

Orozco, Wistano Luis, *Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos,* 2 vols., Imprenta de El Tiempo, México, 1895.

Ortiz Monasterio, José, *México eternamente. Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia,* FCE / Instituto Mora, México, 2004.

———, *"Patria", tu ronca voz me repetía... Biografía de Vicente Riva Palacio y Guerrero,* UNAM / Instituto Mora, México, 1999.

Paz, Ireneo (ed.), *Álbum de Hidalgo,* Imprenta y Litografía del Padre Cobos, México, 1875.

———, *Algunas campañas,* 2 vols., prólogo de Antonia Pi-Suñer Llorens, posfacio de Octavio Paz, FCE, México, 1997.

Paz, Octavio, *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia,* Seix Barral, Barcelona, 1981; y en *Obras completas, I: La casa de la presencia,* FCE, México, 2014.

———, *El laberinto de la soledad,* FCE, México, 1959.

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition,* Princeton University Press, Princeton, 1975.

Priestley, Herbert Ingram, *José de Gálvez, Visitor-General of New Spain (1765-1771),* University of California Press, Berkeley, 1916.

Prieto, Guillermo, *Memorias de mis tiempos,* 4ª ed., Porrúa, México, 1964.

———, *Obras completas,* 28 vols., ed. de Boris Rosen Jélomer, Conaculta, México, 1992-1999.

Rabasa, Emilio, *La constitución y la dictadura,* 3ª ed., Porrúa, México, 1956.

Ramírez, Ignacio, *Obras completas,* 8 vols., ed. de David R. Maciel y Boris Rosen Jélomer, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, México, 1984.

———, *Obras,* 2 vols., Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1966, facsímil de la edición de 1889.

Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation?* y "La Reforme intellectuelle et morale de la France", en *Œuvres complètes,* vol. I, Calmann-Lévy, París, 1947, [*¿Qué es una nación?,* trad. de Francisco Ochoa de Michelena, Ediciones Sequitur, Madrid, 2006, y *La reforma intelectual y moral de Francia,* trad. de Carme Vilaginès, Península, Barcelona, 1972].

———, *The Poetry of the Celtic Races and Other Studies,* The Walter Scott Publishing Co., Londres, 1896.

———, *Caliban. A Philosophical Drama Continuing "The Tempest" of William Shakespeare,* trad. de Eleanor Grant Vickery, The Shakespeare Press, Nueva York, 1896.

Reyes, Alfonso, "Panorama de América", *Simpatías y diferencias. Segunda serie,* en *Obras completas,* vol. IV, FCE, México, 1956.

———, "Palabras sobre la nación argentina", "México en una nuez" y "El Brasil en una castaña", *Norte y Sur,* en

Obras completas, vol. IX, FCE, México, 1960.

Reyes, Alfonso, "En el día americano", "Capricho de América" y "Notas sobre la inteligencia americana", *Última Tule,* y "Discurso por Virgilio" y "Apéndice sobre Virgilio y América", *Tentativas y orientaciones,* en *Obras completas,* vol. XI, FCE, México, 1960.

———, "Goethe y América", *Grata compañía,* en *Obras completas,* vol. XII, FCE, México, 1960.

———, y Pedro Henríquez Ureña, *Correspondencia 1907-1914,* ed. de José Luis Martínez, FCE, México, 1986.

Riva Palacio, Vicente, *Los ceros (galería de contemporáneos)* y *Ensayos históricos,* en *Obras escogidas,* vol. I y IV ed. de José Ortiz Monasterio, Instituto Mora / UNAM, México, 1997.

———, *Historia de la administración de don Sebastián Lerdo de Tejada,* edición facsimilar de la de 1875, Biblioteca Mexicana de la Fundación Miguel Alemán, México, 1992.

———, *México a través de los siglos,* 5 vols., Ballescá, Barcelona, 1884-1889.

Rodó, José Enrique, *Ariel* y *El mirador de Próspero,* en *Obras completas,* 2ª ed., ed. de Emir Rodríguez Monegal, Aguilar, Madrid, 1967.

Rojas, Ricardo, *La restauración nacionalista. Crítica de la educación argentina,* en *Obras,* vol. IV, 2ª ed., Juan Roldán, Buenos Aires, 1922.

Roosevelt, Theodore, *American Ideals and Other Essays Social and Political* (edición faccimilar de la de 1897), Putnam, Nueva York, 1969.

Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and the Discourses,* Everyman, Londres, s. a. [*Del contrato social,*

trad. de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 2012].

Rudorff, Raymond, *War to the Death. The Sieges of Saragossa 1808-1809,* Hamish Hamilton, Londres, 1974; reimp. Pen and Sword, Barnsley, 2006.

Saborit, Antonio, "El profesor O'Gorman y la metáfora del martillo", *Historiadores de México en el siglo* XX, ed. de Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort, FCE, México, 1995.

Schávelzon, Daniel (comp.), *La polémica del arte nacional en México, 1850-1910,* FCE, México, 1988.

Shklar, Judith N., *Men and Citizens,* Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

Sierra Casasús, Catalina, "Altamirano íntimo", *Historia mexicana,* vol. I, 1951, pp. 96-103.

Sierra, Justo, *México. Su evolución social,* 3 vols., Ballescá, México, 1900-1902.

Sierra, Justo, *Obras completas,* 17 vols., UNAM, México, 1948-1996.

Sinkin, Richard N., *The Mexican Reform, 1855-1876. A Study in Liberal Nation-Building,* Institute of Latin American Studies, Austin, 1979.

Spencer, Herbert, *Principles of Sociology,* 3 vols., Appleton, Londres, 1876-1896.

Stabb, Martin S., *In Quest of Identity. Patterns in the Spanish- American Essay of Ideas 1890-1960,* University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1967.

Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México, 1809-1967,* Porrúa, México, 1967.

Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, 7 vols., ed. de Miguel León-Portilla, UNAM, México, 1975-1983.

Torre Villar, Ernesto de la, *et al.* (eds.), *Historia documental de México*, 2 vols., UNAM, *México,* 1964.

Torres, Carlos Arturo, *Idola Fori* [1916], Minerva, Bogotá, 1935.

Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo,* Espasa-Calpe, Madrid, 1943.

———, "Sobre la europeización (Arbitrariedades)", en *Ensayos,* vol. VIII, Fortanet, Madrid, 1916-1918.

Venegas, Miguel, *Vida y virtudes del venerable padre Juan Bautista Zappa de la Compañía de Jesús,* Barcelona, 1754.

Weeks, Charles A., *The Juárez Myth in Mexico,* University Alabama Press, Tuscaloosa, 1987.

White, Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe,* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973 [*Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo* XIX, trad. de Stella Mastrangelo, FCE, México, 1992].

Yáñez, Agustín, *Don Justo Sierra. Su vida, sus ideas y su obra,* UNAM, México, 1962.

Zavala, Lorenzo de, *Ensayo crítico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830,* ed. de Manuel González Ramírez, Porrúa, México, 1969.

1 Manuel Moreno, *Vida y memorias de Mariano Moreno,* Lambda, Buenos Aires, 1918, p. 126.

2 Justo Sierra, *Obras completas,* vol. XII, UNAM, México, 1977, pp. 150-151.

3 Simón Bolívar, *Obras completas,* vol. I, Ministerio de Educación Nacional de los Estados Unidos de Venezuela, Caracas, 1964, p. 174.

4 Lorenzo de Zavala, *Ensayo crítico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830,* ed. de Manuel González Ramírez, Porrúa, México, 1969, pp. 7, 48.

5 Sierra, *Obras, op. cit.,* vol. XII, p. 142.

6 Véase David A. Brading, "El patriotismo criollo y la nación mexicana", *Cinco miradas británicas a la historia de México,* Conaculta, México, 2000, pp. 81-83.

7 Véase la tercera edición crítica de Juan de Torquemada, *Monarquía indiana,* 7 vols., ed. de Miguel León-Portilla, UNAM, México, 1975-1983, *passim.*

8 Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México,* ed. Mariano Cuevas, Porrúa, México, 1964, pp. xviii-xxi, 213.

9 Juan Antonio de Ahumada, *Representación política-legal a la majestad del Sr. D. Felipe V en favor de los españoles americanos,* Madrid, 1725. Consulté la copia de los manuscritos en la Biblioteca Nacional de México, manuscrito 1187; José González Castañeda, "Representación humilde que hace la imperial, nobilísima y muy leal ciudad de México en favor de sus naturales", 1771, en Juan E. Hernández y Dávalos (comp.), *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821,* vol. I, ed. de Virginia Guedea y Alfredo Ávila, facsimilar de la ed. de 1877, UNAM, México, 1985, pp. 428-430. Sobre la identificación de González Castañeda como el autor de esta *representación,* véase David A. Brading, "La ideología de la independencia y la crisis de la Iglesia católica", en Alicia Mayer (ed.), *México en tres momentos, 1810-1910-2010,* vol. I, UNAM, México, 2007, p. 366, nota 36.

10 David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición,* trad. de Aura Levy y Aurelio Major, Taurus, México, 2001, p. 193.

11 *Ibid.,* p. 206.

12 Cayetano de Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de México,* Hogal, México, 1746, pp. 516-519.

13 Bartolomé Felipe de Ita y Parra, *El círculo de amor formado por la América Septentrional jurando María Santísima en su imagen de Guadalupe, la imagen del patrocinio de todo su reino,* México, 1747, pp. 11-27.

14 Francisco Javier Lazcano, *Guadalupano zodiaco para recibir de la escogida como el sol María Señora Nuestra,* México, 1750 y 1776; véase la meditación para el 12 de diciembre.

15 Francisco Javier Lazcano, *Sermón panegírico al ínclito patronato de María Señora Nuestra en su milagrosísima imagen de Guadalupe sobre la universal Septentrional América,* México, 1759, pp. 8-26.

16 Francisco Javier Carranza, *La transmigración de la Iglesia a Guadalupe,* México, 1749, *passim.*

17 Miguel Venegas, *Vida y virtudes del venerable padre Juan Bautista Zappa de la Compañía de Jesús,* Barcelona, 1754, p. 102: "Salen algunas veces misioneros a los pueblos de la Nación Mexicana".

18 Herbert Ingram Priestley, *José de Gálvez, Visitor-General of New Spain (1765-1771),* University of California Press, Berkeley, 1916, p. 228.

19 Alexander von Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España,* ed. de Juan A. Ortega y Medina, Porrúa, México, 1966, pp. 554-557.

20 Archivo Casa Morelos, XVIII, p. 649, solicitud de tonsura, 31 de marzo de 1788; última apelación, 9 de mayo de 1792.

21 Archivo Casa Morelos, XVIII, p. 711, solicitud 3 de diciembre de 1792; aprobación 6 de marzo de 1795.

22 David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810,* trad. de Mónica Utrilla de Neira, FCE, México, 1994, pp. 146-149.

23 *Ibid.,* pp. 248-251.

24 *Ibid.,* p. 252.

25 Manuel Abad y Queipo, *Colección de los escritos más importantes que en diferentes épocas dirigió al gobierno,* Mariano Ontiveros, México, 1813, pp. 51-54.

26 Augustin de Barruel, *Historia del clero en el tiempo de la Revolución francesa,* Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros, México, 1800. Sobre Barruel, véase Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español,* Edicusa, Madrid, 1971, pp. 181-218.

27 Francisco Javier Conde y Oquendo, *Disertación histórica sobre la aparición de la portentosa imagen de María Santísima de Guadalupe de México,* vol. I, Voz de la Religión, México, 1852, pp. 358-365.

28 *Ibid.*, vol. I, pp. 365-369.

29 Ignacio Carrillo y Pérez, *Pensil americano florido en el origen del invierno, la Imagen de María Santísima de Guadalupe,* México, 1797, pp. 117-119.

30 Antonio de León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras* [1792], edición facsimilar de las de 1792 y 1832, Porrúa, México, 1978, prólogo sin páginas numeradas.

31 José Ignacio Heredia, *Sermón panegírico de la gloriosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe* y *Resumen histórico de las principales naciones que poblaron el país de Anáhuac o virreynato de Nueva España* [1803], edición facsimilar, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 2001, *passim.*

32 Joseph Blanco White (Leucadio Doblado), *Letters from Spain,* Colburn, Londres, 1822, pp. 40-42.

33 Sobre el asedio de Zaragoza, véase Raymond Rudorff, *War to the Death. The Sieges of Saragossa 1808-1809,* Hamish Hamilton, Londres, 1974; reimp. Pen and Sword, Barnsley, 2006, *passim.*

34 Servando Teresa de Mier, *Historia de la revolución de la Nueva España, antiguamente Anáhuac*, vol. I, s. e., Londres, 1813, p. 42.

35 Archivo General de Indias, México, 1472, Marqués de Rayas, 13 de febrero de 1809.

36 Abad y Queipo, *Colección de los escritos..., op. cit.,* pp. 146-149 y 154-167.

37 Lucas Alamán, *Historia de Méjico,* 4ª ed., vol. I, Jus, México, 1968, pp. 243-245; Ernesto de la Torre Villar *et al.* (eds.), *Historia documental de México,* vol. II, UNAM, México, 1964, pp. 40-49.

38 Alamán, *Historia de Méjico, op. cit.,* vol. II, pp. 391-393.

39 José Mariano Beristáin de Souza, *Diálogos patrióticos,* María Fernández de Jáuregui, México, 1810-1811, pp. 1-6, 54-55, 98-107.

40 José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca hispano-americana septentrional,* 3ª ed., vol. II, Fuente Cultural, México, 1957, pp. 52-53.

41 Ernesto Lemoine Villacaña, *Morelos,* 2ª ed., UNAM, México, 1991, pp. 13-31, 83-86, 181-188, 264.

42 *Ibid.,* p. 264.

43 *Ibid.,* pp. 184-190.

44 *Ibid.,* pp. 365-369. Bustamante escribió el discurso, pero Morelos lo corrigió y eliminó una referencia a Fernando VII.

45 *Ibid.,* pp. 370-373.

46 *Ibid.,* p. 379; véase el Evangelio según san Marcos 9: 33-35. Nótese que en el *Libro de Josué* se describe a Moisés como "siervo de Dios", al igual que en los últimos versículos de Deuteronomio.

47 Torquemada, *Monarquía indiana, op. cit.,* vol. II, pp. 9-10, 39, 326-330.

48 Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México, 1809-1967,* Porrúa, México, 1967, pp. 113-119, 122-123.

49 José Julio García de Torres, *Sermón de acción de gracias a María Santísima de Guadalupe por el venturoso suceso de la independencia de la América Septentrional,* Alejandro Valdés, México, 1821, pp. 11-30.

50 Véase Gloria Grajales y Ernest J. Burrus (eds.), *Bibliografía guadalupana (1531-1984),* Georgetown University Press, Washington, D. C., 1986, p. 85, entrada 330.

51 Sierra, *Obras, op. cit.,* vol. XII, pp. 250-252.

Felizmente, los directores de la Independencia de México se han aprovechado del fanatismo con el mejor acierto, proclamando a la famosa Virgen de Guadalupe por reina de los

patriotas, invocándola en todos los casos arduos y llevándola en sus banderas. Con esto, el entusiasmo político ha formado una mezcla con la religión, que ha producido un fervor vehemente por la sagrada causa de la Libertad.

Cuando Hernán Cortés erigió la capital del futuro virreinato entre las ruinas de México-Tenochtitlan, evidentemente definió a la Nueva España como la heredera del Imperio azteca, cuya ciudad había sido fundada en 1324. Las indagaciones intelectuales e históricas de dos generaciones de misioneros españoles y cronistas nativos se reanudaron y transmitieron en los tres robustos volúmenes de la *Monarquía indiana* (1615), de Juan de Torquemada, una obra que ofreció a sus lectores criollos una riqueza de información acerca de la civilización prehispánica que alguna vez floreció en su país. Su reimpresión en 1723 coincidió con una creciente identificación con aquel pasado que en otro tiempo fue glorioso. Además, cuando un grupo de historiadores "ilustrados", Corneille de Pauw, William Robertson y Guillaume Raynal, que escribieron en las décadas de 1760 y 1770, criticaron burlonamente la narración de Torquemada como un ejercicio de fantasía y afirmaron que los antiguos mexicas eran un poco mejores que una versión avanzada de los iroqueses, el jesuita mexicano exiliado Francisco Javier Clavijero publicó en italiano su *Historia antigua de México* (1780-1781), en la que resumía en una elegante prosa neoclásica el material presentado por Torquemada. En su prefacio desestimó a los historiadores ilustrados de América como típicos representantes de "un siglo en que se han publicado más errores que en todos los siglos pasados, en que se escribe con libertad, se miente con desvergüenza y no es apreciado el que no es filósofo, ni se reputa tal el que no se burla de la religión y toma el lenguaje de la impiedad". Sobre todo, Clavijero defendió la veracidad de las fuentes indígenas y enfatizó particularmente la precisión de sus cálculos calendáricos. Dejó relucir su patrio-

tismo cuando expresó que era lamentable que los conquistadores no se hubieran casado con las hijas de "casas americanas" de la nobleza, y de esta manera forjaran el camino para que emergiera "una sola nación".

Cuando el virrey José de Iturrigaray se enteró de que los franceses habían tomado el poder en España, convocó a una serie de reuniones a las que asistieron los principales altos mandos y algunos miembros de la nobleza. Sin embargo, el ayuntamiento de la capital sostenía que, con la abdicación de los reyes borbones, la soberanía ahora regresaba a las manos del pueblo, o, más bien, a los ayuntamientos que representaban al pueblo. Así, ahora era forzoso convocar a una junta general, representativa de todo el país, "para llenar en lo pronto el hueco inmenso que hay entre las autoridades que mandan y la soberanía". La audiencia de la Suprema Corte de Justicia, para entonces dominada por españoles peninsulares, rechazó estos audaces argumentos y sus principales miembros conspiraron con el gremio de comerciantes y el arzobispo para organizar un golpe de Estado, el cual obligó al virrey a renunciar. En los dos años subsecuentes la Nueva España experimentó un tenso periodo de paz, con los españoles europeos jubilosos y los españoles americanos resentidos, pero llenos de expectación. El marqués de Rayas escribió que en los acontecimientos recientes percibía el "dedo de Dios, su providencia toda y sus misericordias están obrando en favor de una Nación predilecta suya, por el mismo hecho de que es la más católica y religiosa". Por su parte, a comienzos de 1810 Manuel Abad y Queipo, para entonces obispo electo de Michoacán, advirtió urgentemente a la regencia española que "nuestras posesiones de América, y especialmente esta Nueva España, están muy dispuestas a una insurrección general [...] el fuego eléctrico de la Revolución francesa ha puesto en movimiento [...] un deseo ardiente de independencia". En particular, en México admiraban más a Napoleón de

lo que le temían, y los americanos ahora aspiraban a "mandar solos y ser propietarios exclusivos" del reino de la Nueva España.

El 28 de octubre de 1821, Agustín de Iturbide, Libertador de México, emitió la Declaración de Independencia, firmada por 38 dignatarios, la cual declaraba: "La nación mexicana que, por trescientos años, ni ha tenido voluntad propia, ni libre el uso de la voz, sale hoy de la opresión en que ha vivido". Previamente, en ese año Iturbide había emitido el Plan de Iguala, el cual garantizaba la permanencia de la religión católica, la independencia absoluta del reino, y la unión entre españoles europeos y americanos. Las causas inmediatas de esta revolución fueron la rebelión del ejército español en enero de 1820, la destrucción del régimen absolutista de Fernando VII y la restauración de la Constitución de Cádiz, cambios que permitieron a los liberales, quienes dominaban las Cortes, restablecer su ataque contra la Iglesia. Este contexto político fue enérgicamente expresado por el doctor José Julio García de Torres, en un sermón predicado en el Tepeyac en octubre de 1821, donde dio las gracias a la patrona de México por "el venturoso suceso de la independencia" de la "América Septentrional". En este acontecimiento estuvo presente la regencia y su presidente, Iturbide, ahora nombrado "Generalísimo de las armas del Imperio". Torres argumentaba que si había llegado la hora de que México se liberara era porque España, antes renombrada por su devoción a la religión católica, ahora estaba corrompida por "las pestilentes miasmas del contagio francés", es decir, por "las execrables máximas" de Voltaire y Rousseau, cuyas obras se habían traducido al español y ahora estaban disponibles al público. ¿Qué eran las Cortes en Madrid sino "un conciliábulo para atacar la religión", el cual había cerrado monasterios y expulsado a los jesuitas? Fue en esta coyuntura que Dios inspiró a Iturbide para erigir el estandarte del "águila mexicana", a fin

de que ésta pudiera volar ahora a través de los cielos americanos enaltecida con los emblemas de Religión, Independencia y Unión. En el pacífico logro de la independencia, Torres percibió "el dedo providencial del Ser eterno" y la intercesión de "su Madre en esta advocación de Guadalupe". De hecho, estaba claro que el Dios Todopoderoso había seleccionado a México de entre las naciones para que "la América se gloriara siempre de ser la predilecta del Señor". Fue durante este breve reavivamiento de la expectativa mesiánica de que México se convertiría en el bastión del catolicismo en un mundo ahora amenazado por la impiedad y el racionalismo cuando se reimprimió el famoso sermón de Carranza.

En lo que se refiere a sus movimientos de independencia, el contraste entre Sudamérica y México es impresionante. Mientras que Simón Bolívar, José de San Martín, José Antonio Sucre y Bernardo O'Higgins eran todos generales que lograron derrotar a los ejércitos monárquicos, Miguel Hidalgo y José María Morelos eran párrocos que fracasaron en el intento de liberar a su país y fueron ejecutados. Además, si en Sudamérica el movimiento de Independencia fue iniciado en las ciudades capitales por juntas autónomas que representaban a las élites criollas, en la Nueva España la insurgencia movilizó a la población rural. En 1812 Manuel Moreno, el hermano y biógrafo del primer secretario de la junta de Buenos Aires, comentó a propósito de México: "Esta insurrección tuvo un carácter particular que la distingue de las demás de la América Española, a saber, que es obra exclusiva del descontento del bajo pueblo". Adicionalmente, declaró que las revoluciones en Caracas, Buenos Aires, Santa Fe de Bogotá y Santiago de Chile habían demostrado "una solidez de ideas" y una "elevación de sentimientos" que él contrastó con "la fluctuación, inepcia y pequeñez de los insurgentes de México". Por su parte, en su *Evolución política del pueblo mexicano,* Justo Sierra admitió implícitamente la verdad de esta

acusación, aunque añadió un matiz positivo cuando describió a la insurgencia como "un gran levantamiento popular", una rebelión tumultuosa en la que "la libertad [...] no era un derecho, era una embriaguez; no era una actitud normal, era una expresión de odio y alegría; aquella era indisciplinable, incontenible, tenía el aspecto de una fuerza de la naturaleza en toda su violencia: tromba, huracán, inundación". Sin embargo, el historiador liberal no buscaba explicar cómo dos clérigos de la zona campestre fueron capaces de atraer tanto apoyo popular.

El grado de descontento causado por la prevalencia del sistema de castas puede ilustrarse con el caso de Rafael Ramírez Becerra, un nativo de Zapotlán el Grande que había estudiado en los colegios de San Francisco de Sales en San Miguel el Grande y San Nicolás en Valladolid. Cuando en 1788 realizó la solicitud para su prima tonsura y cuatro órdenes menores —el preludio para que se ordenara como sacerdote—, fue rechazado porque, a pesar de que su certificado de bautismo declaraba que era un "niño español", pertenecía, según las denuncias, a una familia de mulatos. Con el apoyo de una viuda adinerada, Ramírez apeló al Consejo de las Indias, sólo para ser rechazado una vez más, pues la Iglesia en la Nueva España siempre había excluido mulatos del sacerdocio "porque en esta especie de gentes se han notado malas y perversas inclinaciones, como porque se reputan por despreciables y por personas viles entres los honrados que componen la República". Semejante negación de la tonsura podía dañar la reputación social de toda una familia. Por ello, cuando el párroco de Guanajuato rechazó a José Ignacio Alcarez argumentando que su tío materno, Ramón Espinosa y Villaseñor, un maestro sastre, tenía una abuela que presuntamente había sido esclava, otro tío, José Bartolomé Villaseñor y Cervantes, un importante refinador de plata en Marfil, intervino para exigir que se realizara una búsqueda en el registro

bautismal, dado que el caso estaba afectando su propia reputación. A final de cuentas se descubrió que la abuela en cuestión, María Sebastiana Cruz, fue bautizada en 1679 como indígena, que su hija legítima se casó con Nicolás Cervantes, un mestizo, y que sus hijos fueron bautizados como mestizos, y por lo tanto estaban libres del estigma de la descendencia africana. En 1795, a Alcarez se le concedió la prima tonsura y las cuatro órdenes menores. En efecto, la jerarquía de castas étnicas ya no reflejaba con ninguna precisión la realidad social en el Bajío y regiones análogas, y para finales del siglo XVIII se había convertido en la causa de un amargo resentimiento.

El tercer postulado del patriotismo criollo era la profunda creencia de que en 1531 la Virgen María se apareció ante un humilde indígena, Juan Diego, en el Tepeyac, y legó una imagen suya que en lo sucesivo se veneraría en los santuarios construidos en aquel sitio. En 1709 finalizó la construcción de la iglesia que aún se yergue en el Tepeyac, adornada con un domo y cuatro torres en cada esquina, donde la imagen se instaló en un tabernáculo sobre un majestuoso trono de plata. Cuando en 1737 la capital se vio afectada por una atroz plaga que dejó miles de víctimas, el ayuntamiento y el capítulo catedralicio votaron por reconocer a Nuestra Señora de Guadalupe como la patrona principal de la ciudad. En el lapso de unas cuantas semanas, las principales ciudades provinciales también votaron a favor de tomar a la Virgen como su patrona común. Cuando se objetó que la Santa Sede debía aprobar primero la tradición de las apariciones de la Virgen, Cayetano Javier de Cabrera y Quintero, un clérigo criollo y protegido del arzobispo, declaró que la elección de un patrón o patrona era la "deliberada, espontánea promesa del pueblo cristiano de reverenciar especialmente bajo juramento a algún santo canonizado, para lograr ante Dios su intercesión". La premisa de este argumento era que la Nueva España era

una *república* católica, gobernada de manera conjunta por los poderes civil y eclesiástico, cada uno con una jurisdicción propia: una imagen de la sociedad hispánica que se plasmó en la *Política indiana* de Juan de Solórzano, el célebre jurista español del siglo XVII. El resultado fue que, el 4 de diciembre de 1746, dos regidores y dos dignatarios del capítulo, en presencia del arzobispo —para entonces en su lecho de muerte— y actuando en el nombre de todos "los venerables cabildos eclesiásticos y todas las nobilísimas ciudades y ayuntamientos de los reinos de esta Nueva España, y de los de Guatemala, Nueva Galicia y Vizcaya", juraron solemnemente tomar a "Nuestra Señora la Virgen María en su prodigiosa advocación de Guadalupe" como su "Patrona General y Universal". Nada de esto habría sido posible sin el apoyo del arzobispo, Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, un experimentado estadista eclesiástico y antiguo virrey, oriundo de Andalucía, que de niño fue educado en Roma. El 25 de mayo de 1754 Benedicto XIV aprobó la elección de Nuestra Señora de Guadalupe como la principal patrona y transfirió su festividad al 12 de diciembre.

Una parte integral de la reforma en el gobierno fue el impulso de reducir o destruir los privilegios clericales y gravar los ingresos del clero. La visión de los Habsburgo respecto a la monarquía católica daba por sentado que ésta se componía de varios reinos en los que todo el poder fluía hacia abajo desde el monarca, cuyo Estado tenía el apoyo de dos grandes órdenes, la secular y la eclesiástica, cada una dotada de sus propias leyes, cortes e ingresos, y ambas dirigidas por jerarcas impuestos por el rey. En cambio, el proyecto borbón de Carlos III y Carlos IV buscó reducir o incluso poner fin a la jurisdicción de la Iglesia y redefinir a ésta como una corporación privilegiada dentro del Estado, cuyos derechos y propiedad dependían de la concesión de la Corona. Después de una serie de pequeñas medidas, en 1795 la Corona emitió una cé-

dula real que abolió la inmunidad absoluta de los procesos en cortes reales, hasta el momento disfrutada por el clero, en casos de "delitos atroces y escandalosos". En 1799 los obispos y capítulos principales lanzaron grandes protestas contra esta medida de la Corona, debido a que el reino entero ya estaba escandalizado por numerosos casos en los que se sometió a los clérigos a un trato atroz bajo la simple acusación de los magistrados de distrito, hombres, a veces, de una reputación infame. El obispo de Puebla le advirtió al rey que la monarquía dependía de "la íntima unión entre el Sacerdocio y el Imperio [...]" Para entonces, la jurisdicción eclesiástica estaba prácticamente destruida.

En su sermón guadalupano, Lazcano elogió a la ciudad de México como "nuestra imperial corte, cabeza de la Septentrional América, la Nación Hispano Moctezuma". Su panegírico se elevó a una audaz hipérbole cuando declaró que, de no ser por las verdades sagradas de la fe católica, él y su congregación estarían de rodillas alabando a María en su imagen guadalupana como su "Suprema Deidad". Después de opinar sobre la bula papal que confirmaba la elección de la Virgen como la patrona de la Nueva España, exclamó: "Recibió México de Roma la Fe de Jesucristo. Ya le pagó México a Roma, con el apostolado de los amores más tiernos de María. Dobló la rodilla la Soberana Tiara a la milagrosa mexicana".

Concluyó diciendo que todos los americanos eran hermanos en Cristo y formaban un nuevo Israel que luchaba para liberarse de la opresión. Una vez más, insistió en que "de esta igualdad en calidades y libertades es consiguiente el problema divino y natural, y es que sólo la virtud ha de distinguir al hombre y lo ha de hacer útil a la Iglesia y al Estado".

Tras la captura y ejecución de Hidalgo, quien asumió el liderazgo del cuerpo principal de insurgentes fue José María Morelos y Pavón, un sacerdote hijo de artesanos que, a pesar

de tener condición de español, era de linaje mestizo. Educado en el seminario diocesano, fue enviado a una parroquia remota en la Tierra Caliente y conservó una visión arcaica de la sociedad. Así, les informó a los habitantes de Atenango que "sólo va mudando el gobierno político y militar que tienen los gachupines, para que lo tengan los criollos, quitando a éstos cuantas trabas se puedan como tributos y demás cargas que nos oprimían". En Oaxaca siguió con el mismo tema; propuso expulsar a todos los europeos del gobierno y que se quitaran "todas las pensiones, dejando sólo los tabacos y alcabalas para sostener la guerra y los diezmos y derechos parroquiales para [sostener al] clero". Aquí nos encontramos con una visión de la sociedad propia de los Habsburgo, en la que los guerreros y el clero constituyen dos poderes, cada uno con sus ingresos y, por lógica, sus propias cortes y jurisdicción. En donde innovó contundentemente fue al exigir que se destruyera la jerarquía colonial de las castas étnicas, una petición que claramente expresaba una queja popular. De aquí en adelante, declaró, "a excepción de los europeos, todos los demás habitantes no se nombrarán en calidad de indios, mulatos ni otras castas, sino todos generalmente americanos. Nadie pagará tributo, no habrá esclavos en lo sucesivo [...]".

La aclamación de la Virgen María en su imagen de Guadalupe como patrona de la "América septentrional" provocó la predicación y publicación de una enorme cantidad de sermones de celebración. El 12 de diciembre de 1746, en presencia del virrey y otros dignatarios, el doctor Bartolomé Felipe de Ita y Parra, tesorero del capítulo catedralicio, predicó un sermón en el santuario del Tepeyac titulado *El círculo del amor.* Comenzó citando el epígrafe *Non fecit taliter omni nationi* que para entonces ya adornaba muchas copias de la imagen, una frase tomada del Salmo 147 donde se alababa al Todopoderoso por reunir a los desterrados de Israel en Jerusalén; es-

to provocó que el salmista concluyera: "Él nunca se había ocupado así de ninguna nación". Después, Ita y Parra comparó la reunión de israelitas en el templo de Salomón con la congregación de "indianos" en el Tepeyac, únicamente para declarar que "ya es superior a Judea la América", ya que, mientras que los israelitas cayeron en la idolatría, los "indianos" se mantuvieron fieles a Cristo y a su madre. Además, si Cristo apareció ante Moisés bajo la forma de fuego en la zarza ardiente en el Horeb, del mismo modo en el Tepeyac "el Moisés de las Indias", Juan Diego, hizo frente a otra zarza en llamas, en la que María apareció como una luz, iluminada por los rayos del sol, la luna y las estrellas. Y, sin embargo, exclamó: "¿Qué reconocemos en esta bellísima imagen de María? Una hermosa modesta indiana. La túnica, el manto, el traje es todo de su nación", todo grabado en "un pobre, humilde, grosero ayate", que es su "tabernáculo". Es importante señalar que Ita y Parra se inspiró en otros sermones previos al comparar la aparición de la Virgen con el arbusto ardiente que vio Moisés. Del mismo modo, la comparación de los *indianos* con el pueblo de Israel también era común.

En ningún momento Hidalgo intentó crear un ejército regular, a pesar de que algunas unidades de la milicia se le habían unido; en su lugar, dirigió una gran horda a través del centro de México, la cual finalmente fue víctima del ataque de las tropas reales. Pese a ello, un elevado número de sacerdotes y criollos se sintieron inspirados por su ejemplo y a través del centro de México se unieron a ellos numerosos simpatizantes de la causa rebelde.

El 18 de septiembre de 1813, Morelos proclamó al Congreso Nacional que lo nombró "Generalísimo de las Armas de la América Septentrional"; también anunció que adoptaría el título complementario de "Siervo de la Nación". ¿Pero cuál fue el origen e importancia de este título inverosímil, aunque

atractivo? Es posible que haya derivado del Evangelio según san Marcos, donde se lee que, al escuchar a los discípulos discutiendo acerca de cuál de ellos era el mejor, Jesucristo les dijo: "Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos". Por otro lado, el título de "siervo de Dios" se aplicaba comúnmente a los santos católicos o a otros hombres santos. Era un título que en el Antiguo Testamento se le había aplicado a Moisés cuando condujo al pueblo de Israel fuera de Egipto. En particular, el título aparecía con más frecuencia en el libro de Josué, el cual describe la conquista de la Tierra Prometida. Ahora, como hemos visto, Morelos y Bustamante habían comparado a la nación mexicana con el pueblo de Israel en su lucha por escapar de la opresión. ¿Sería demasiado sugerir que en la mente de esos párrocos insurgentes Hidalgo se había convertido en un Moisés mexicano, mientras que Morelos actuaba como su fiel Josué? Si la comparación bíblica resulta demasiado fantasiosa, debemos recordar que Juan de Torquemada, en su narración sobre el asedio a México-Tenochtitlan, definió a Hernán Cortés como otro Moisés, elegido por Dios para liderar a los pueblos nativos de Anáhuac en su travesía fuera del Egipto pagano y hacia la tierra prometida de la fe cristiana. Del mismo modo, como ya hemos visto, durante las celebraciones litúrgicas de 1746, Juan Diego fue nombrado el Moisés mexicano.

En su *Evolución política del pueblo mexicano,* Justo Sierra ofreció una descripción concisa de la agitada política de México en la mitad de siglo tras la independencia, sólo para después concluir que las únicas revoluciones verdaderas de este periodo fueron la insurgencia y la Reforma. Luego definió a estos movimientos como "dos aceleraciones violentas de su evolución", dos expresiones de un mismo proceso, en el que primero México se liberó de España y luego destruyó el régimen colonial que sobrevivió al logro de la independencia, una lucha turbulenta que culminó en la creación de "una

persona nacional dueña de sí misma". Lo que estaba en juego en la Guerra de los Tres Años (1858-1860), provocada por la Reforma, era la determinación del Partido Liberal de destruir el poder político de la Iglesia católica y por ende remover el obstáculo principal de "la evolución de la República hacia el completo dominio de sí misma, hacia la plena institución del Estado laico". No obstante, a pesar de que Sierra aclamaba a Hidalgo por ser el padre fundador de su patria liberal, estaba claro que la insurgencia y la Reforma eran movimientos antitéticos, dado que el primero se trataba de un movimiento popular, sumamente católico, encabezado por párrocos que invocaban la autoridad de una "nación mexicana" que era más guadalupana que jacobina, mientras que el segundo era obra de una minoría anticlerical, encabezada por experimentados políticos y generales liberales, quienes finalmente lograron crear un Estado autoritario dotado de los medios, tanto políticos como militares, para crear una paz interna, asegurar la integridad de las fronteras y promover el progreso económico. Pero todo eso es otra historia; el objetivo de este ensayo ha sido demostrar la vibrante idiosincrasia de la insurgencia.

Tras la derrota de España a manos de la Francia revolucionaria, la calidad de su gobierno, para entonces dirigido por Manuel de Godoy, el favorito de la reina, sufrió un debilitamiento evidente. El ascenso de Napoleón Bonaparte selló su destino cuando, después de establecer su dominio en el norte de Europa, logró en 1808 que los reyes borbones abdicaran e instauró a su hermano José como rey de España. Sin embargo, el pueblo español se alzó en rebelión contra los franceses y confió el poder a una serie de juntas provisionales. Al menos dos obispos aconsejaron realizar una cruzada contra los franceses, acusándolos de ateísmo. Más tarde, un joven liberal, José María Blanco y Crespo, declaró: "No puede ver perspectivas de libertad tras la nube de sacerdotes que por doquier se ponen al frente de nuestros patriotas". Por su par-

te, el rey José abolió la Inquisición y disolvió todas las comunidades religiosas de hombres, expropiando sus bienes inmuebles. Cuando los franceses sitiaron la ciudad de Zaragoza por varios meses, sus habitantes se movilizaron bajo la consigna de "Religión, rey y patria". No obstante, los sacerdotes y frailes, que figuraban prominentemente en la defensa heroica de la ciudad, desde luego pidieron a Nuestra Señora del Pilar que viera por su causa, dado que a lo largo del siglo anterior el santuario de la Virgen había sido ampliado y embellecido. En efecto, a lo largo del mundo hispánico el patriotismo tradicional aún se manifestaba mediante la invocación de símbolos religiosos. La paradoja de España en ese entonces fue que, en 1810, cuando la regencia convocó a las Cortes en Cádiz, la asamblea pronto estaría dominada por jóvenes liberales, quienes en 1812 promulgaron la Constitución que declaraba que "la soberanía reside esencialmente en la nación", reduciendo así el estatus del monarca a un puesto ejecutivo hereditario.

Tras la captura y ejecución de Hidalgo, quien asumió el liderazgo del cuerpo principal de insurgentes fue José María Morelos y Pavón, un sacerdote hijo de artesanos que, a pesar de tener condición de español, era de linaje mestizo. Educado en el seminario diocesano, fue enviado a una parroquia remota en la Tierra Caliente y conservó una visión arcaica de la sociedad. Así, les informó a los habitantes de Atenango que "sólo va mudando el gobierno político y militar que tienen los gachupines, para que lo tengan los criollos, quitando a éstos cuantas trabas se puedan como tributos y demás cargas que nos oprimían". En Oaxaca siguió con el mismo tema; propuso expulsar a todos los europeos del gobierno y que se quitaran "todas las pensiones, dejando sólo los tabacos y alcabalas para sostener la guerra y los diezmos y derechos parroquiales para [sostener al] clero". Aquí nos encontramos con una visión de la sociedad propia de los Habsburgo, en la

que los guerreros y el clero constituyen dos poderes, cada uno con sus ingresos y, por lógica, sus propias cortes y jurisdicción. En donde innovó contundentemente fue al exigir que se destruyera la jerarquía colonial de las castas étnicas, una petición que claramente expresaba una queja popular. De aquí en adelante, declaró, "a excepción de los europeos, todos los demás habitantes no se nombrarán en calidad de indios, mulatos ni otras castas, sino todos generalmente americanos. Nadie pagará tributo, no habrá esclavos en lo sucesivo [...]".

Debido a la censura contemporánea de las noticias, es casi imposible evaluar el impacto que la Revolución francesa tuvo en la Nueva España. Evidentemente, cuando la República francesa ejecutó a Luis XVI y declaró la guerra a España en 1793, las élites coloniales expresaron su apoyo a Carlos IV y su valiente, aunque incompetente, defensa de los intereses españoles. No obstante, la subsecuente paz con Francia en 1795 pronto provocaría un bloqueo naval británico que interrumpiría el comercio entre la Península y México. Lo que horrorizó a la opinión clerical fue el ataque jacobino a la Iglesia francesa, donde se cerraron monasterios y los obispos fueron destituidos de su cargo. En 1800 se publicó en la ciudad de México la *Historia del clero en el tiempo de la Revolución francesa,* escrita por un ex jesuita francés, Augustin de Barruel, quien describía cómo los jacobinos, discípulos de Voltaire y otros filósofos, habían lanzado una despiadada campaña para descristianizar a Francia, masacrando a varios sacerdotes y causando que miles huyeran al extranjero, ya fuera a España o al Reino Unido.

El documento que expresa más potentemente los principios que animaron el liderazgo de la segunda fase de la insurgencia mexicana fue *Sentimientos de la nación,* presentado por Morelos en el Congreso de Chilpancingo. Comenzó con

la declaración de que América era libre e independiente de España y cualquier otra nación, y que su soberanía radicaba en el pueblo, aunque la ejercía el Supremo Congreso Nacional. La religión católica, con sus dogmas sustentados por el papa, obispos y sacerdotes, y su clero mantenido con diezmos y dádivas, era la única fe que se toleraba. Con excepción de los artesanos de confianza, no se permitiría que los extranjeros obtuvieran una residencia, salvo en los puertos, que estaban abiertos al comercio exterior. Se proscribió la esclavitud, al igual que la distinción de castas: "quedando todos iguales, y sólo distinguirá a un americano de otro el vicio y la virtud". Se redujeron todos los impuestos a tan sólo un 5% de la producción agrícola, o un impuesto bajo equivalente. En una complicada cláusula se ordenaba que el Congreso tuviera la tarea de "[moderar] la opulencia y la indigencia, y de tal suerte [aumentar] el jornal del pobre, que mejore sus costumbres [...]". Por lo demás, se establecieron dos festividades nacionales, la primera el 12 de diciembre, dedicada a "la patrona de nuestra libertad, María Santísima de Guadalupe", y la segunda el 16 de septiembre para conmemorar el día en que "se levantó la voz de Independencia y nuestra santa Libertad" y para recordar por siempre "el mérito del grande héroe, el señor Dn. Miguel Hidalgo y su compañero Dn. Ignacio Allende". Resulta evidente de inmediato que la nación mexicana se concibió como católica, por no decir guadalupana. A pesar de que el principio de soberanía popular sin duda estaba inspirado en la Revolución francesa, aunque restringido por la Constitución de Cádiz (1812), el concepto como tal de una nación americana o mexicana provenía de la tradición guadalupana, aunque en este caso se le dio un contenido social y político mediante el doble imperativo de la independencia de España y la afirmación de la igualdad étnica.

No obstante, muchos patriotas criollos mantuvieron su lealtad tradicional a la Corona española y se horrorizaron

ante una posible guerra civil y rebelión popular. En sus *Diálogos patrióticos* (1811), José Mariano Beristáin de Souza, un canónigo criollo que pasó algunos años en España, exclamó: "¡Qué sacrilegio! ¡Invocar el nombre santo de Nuestra Señora de Guadalupe para atropellar la justicia, para quitar los bienes ajenos [...]!" Durante 300 años la Virgen había traído paz y luz a la Nueva España, sólo para que ahora profanaran su imagen al inscribirla en "las banderas de la rebelión". No era posible imaginar un escándalo más grande que el espectáculo de un sacerdote católico dirigiendo una insurrección que ya estaba manchada con la masacre de más de 200 españoles cautivos en Guanajuato. Sin embargo, Beristáin recibió efusivamente el reciente decreto que emitieron las Cortes en Cádiz para abolir el cobro del tributo, y además condenaba el uso del término *mulato,* que le parecía divisorio, añadiendo: "Con razón y con justicia y con derecho debemos todos los que nacimos aquí llamarnos Españoles [...] todos somos ya iguales: todos somos hijos y vasallos del Rey de España". Fue en 1816, un año antes de su muerte, que Beristáin publicó el primer volumen de su *Biblioteca hispano-americana septentrional* (1815-1821), una bio-bibliografía en tres volúmenes de más de 3 000 autores que habían florecido durante los tres siglos del mandato español en México. Se trataba, ciertamente, de un ejercicio patriótico dirigido a demostrar los logros culturales de su país natal. Hay muchas sorpresas en este laborioso trabajo, en particular la entrada que describía el sermón profético de Francisco Javier Carranza, donde Beristáin escribió:

En la esfera política, dos abogados criollos, Juan Antonio de Ahumada y José González Castañeda, redactaron representaciones para la Corona, escritas respectivamente en 1725 y 1771, en las que definían a los criollos como la nobleza de la Nueva España y, como tal, los dotaban de un derecho preferencial para ocupar todos los altos cargos, fueran civiles o

eclesiásticos. Ahumada exclamó: "¿Qué delito han cometido [los criollos] para dejar los cargos, que en toda la cristiandad, dice la ley, tienen los propios?" Por añadidura, poseían un derecho histórico, dado que "las Indias se conquistaron, poblaron y establecieron provincias con el sudor y fatiga de los ascendientes de los americanos [...] luego deben ser todos los oficios suyos". En cuanto a los españoles europeos que vinieron a gobernar el Nuevo Mundo, eran un poco mejores que "peregrinos y extraños". Tal como observó González Castañeda, el peninsular "viene a gobernar unos pueblos que no conoce, a manejar unos derechos que no ha estudiado, a imponerse en unas costumbres que no ha sabido, a tratar con unas gentes que nunca ha visto". Ambos autores empleaban una metáfora tradicional cuando describieron a los criollos como los hijos del segundo matrimonio del rey de España, cuya dote, las Indias, disfrutaban los hijos del primer matrimonio del rey: los oriundos de Castilla. En todo esto, el principio rector era que la Nueva España no constituía una simple colonia, sino un verdadero reino, con el mismo estatus que León o Aragón.

Para implementar todas estas medidas, la Corona se apoyó en oficiales del ejército, abogados y oficiales fiscales reclutados en España, lo que generó que se desplazara abruptamente a la élite criolla, que había dominado el gobierno virreinal entre 1640 y 1760. Además, el aumento del comercio con España trajo a más jóvenes de la Península, quienes se agruparon en las ciudades principales y aumentaron así la percepción criolla de que su país estaba sometido a una segunda conquista. El impacto del régimen en las masas fue igual de severo. No sólo los impuestos fueron más onerosos, sino que el tributo, el impuesto de capitación que se cobraba a todos los adultos varones indígenas y mulatos, se recolectaba con mayor eficiencia para incluir a los hombres que hasta el momento habían evadido este cargo. Asimismo, a medida que el

gobierno se volvía más eficiente, la permanencia de la jerarquía de castas étnicas se tornó aún más opresiva. Éste era el caso especialmente de las intendencias de Guanajuato y Guadalajara, donde las comunidades indígenas conformaban una minoría de la población y donde la fusión de castas e indígenas carentes de tierra estaba ya muy avanzada. Para 1800, en muchos distritos del norte cercano, sin mencionar a las ciudades, las distinciones oficiales entre españoles pobres, mestizos, mulatos e indígenas asimilados merced a la aculturación a menudo no tenían sentido y se habían vuelto ofensivas.

Además, Conde declaró que había escuchado a varios predicadores citar la profecía de Francisco Javier Carranza y discutir la posibilidad de "la transmigración de la Silla Apostólica y residencia de los papas en este continente". La situación en Europa era ya tan grave que Conde declaró que le parecía perfectamente adecuado evocar esta expectativa, dado que no representaba ninguna amenaza ni para la disciplina ni para los dogmas de la Iglesia. De hecho, tras su visita a Austria, Pío VI bien podría describirse como un "peregrino apostólico" y, a decir verdad, durante 1795 se convertiría en el prisionero de los franceses. Otro testimonio escrito de este ambiente de expectativa puede encontrarse en *Pensil americano* (1797), en el que Ignacio Carrillo y Pérez, un funcionario de la casa de moneda mexicana, concluyó citando el aserto de Carranza de que "esta imagen soberana" de Guadalupe "no sólo vino a plantar la Iglesia en ellas [estas Américas], sino a ser acogida su Suprema Cabeza y su santuario ser puerto seguro de la nave de San Pedro en el borrascoso fin de los siglos". Como se observará, el papel del Anticristo en esta profecía era interpretado por los franceses revolucionarios; sin embargo, mientras Carranza imaginó que su profecía podría aplicarse a la consumación de la historia del mundo, los predicadores de la década de 1790 simplemente suponían que el

papado podría encontrar refugio en México, que por lo tanto figuraría como el más leal baluarte de la Iglesia católica en el mundo.

Como sentimiento, el patriotismo criollo emergió primero entre los hijos y nietos de los conquistadores españoles y colonos de la Nueva España, y simplemente expresaba su apego a la tierra en la que nacieron y fueron criados. No obstante, durante los siglos XVII y XVIII este patriotismo desarrolló un conjunto de postulados ideológicos entre los que resaltan tres, a saber: una identificación con el Imperio azteca como cimiento histórico de una patria criolla, aunque a veces combinada incongruentemente con el orgullo de descender de los conquistadores; una aseveración política de que los españoles americanos tenían el derecho de ocupar los altos cargos, fueran eclesiásticos o civiles, y que debía excluirse a los españoles europeos, y la creencia de que México había sido especialmente favorecido por la aparición y presencia de la Virgen María en su imagen de Guadalupe. Estos postulados históricos, políticos y religiosos se acrecentaron posteriormente para incluir bibliografía y corografía, es decir, listas de autores y publicaciones que tratasen de la Nueva España y describieran las ciudades y provincias del virreinato.

Morelos concluyó diciendo: "Vamos a restablecer el Imperio mexicano, mejorando el gobierno [...] Vamos, en fin, a ser libres e independientes". En este discurso encontramos la clara afirmación de una nación mexicana que ya existía antes de la conquista española y que ahora estaba a punto de recuperar su independencia. El patriotismo criollo se transmutó en un nacionalismo insurgente, con Hidalgo y Cuauhtémoc unidos en una lucha común contra el enemigo español.

El 12 de diciembre de 1748, en la iglesia de Guadalupe en Querétaro, el jesuita Francisco Javier Carranza predicó un sermón titulado *La transmigración de la Iglesia,* en el que ci-

taba las revelaciones de Amadeo el Feliz, un reformista franciscano del siglo XV que aseguró que las imágenes milagrosas de María perdurarían hasta el fin del mundo. Asimismo, citó a san Malaquías, un arzobispo medieval de Armagh, en Irlanda, que profetizó que el penúltimo papa sería expulsado de Roma y vagaría como un peregrino por todo el mundo. Volviéndose al capítulo 12 del Apocalipsis, Carranza lo interpretó como una profecía sobre la última época del mundo, cuando el Anticristo pelearía con el arcángel san Miguel. No obstante, Carranza innovó al profetizar que el gran dragón lograría destrozar a la Iglesia en el Viejo Mundo, mientras que la Mujer del Apocalipsis, que claramente era la Virgen María en su imagen guadalupana, ayudada por san Miguel, defendería victoriosamente a "las dos Américas" del violento ataque del Anticristo. Para ese momento, cuando las iglesias de Roma se convirtieran en los templos de Baco, Cibeles y Venus, el penúltimo papa abandonaría la ciudad y comenzaría a residir en el Tepeyac, donde permanecería la Iglesia hasta el Juicio Final. Además, Carranza afirmó que, entre estas convulsiones, el rey de España también huiría a México, ya que "aquella monarquía universal de todo el mundo, que anuncian las escrituras y que explican los doctores, no ha de ser otra que el Católico Rey de las Españas". Por lo tanto, "nuestra mexicana, Reina, Madre y Señora" mantendría esta monarquía hasta el fin del mundo.

El grado de descontento causado por la prevalencia del sistema de castas puede ilustrarse con el caso de Rafael Ramírez Becerra, un nativo de Zapotlán el Grande que había estudiado en los colegios de San Francisco de Sales en San Miguel el Grande y San Nicolás en Valladolid. Cuando en 1788 realizó la solicitud para su prima tonsura y cuatro órdenes menores —el preludio para que se ordenara como sacerdote—, fue rechazado porque, a pesar de que su certificado de bautismo declaraba que era un "niño español", pertenecía,

según las denuncias, a una familia de mulatos. Con el apoyo de una viuda adinerada, Ramírez apeló al Consejo de las Indias, sólo para ser rechazado una vez más, pues la Iglesia en la Nueva España siempre había excluido mulatos del sacerdocio "porque en esta especie de gentes se han notado malas y perversas inclinaciones, como porque se reputan por despreciables y por personas viles entres los honrados que componen la República". Semejante negación de la tonsura podía dañar la reputación social de toda una familia. Por ello, cuando el párroco de Guanajuato rechazó a José Ignacio Alcarez argumentando que su tío materno, Ramón Espinosa y Villaseñor, un maestro sastre, tenía una abuela que presuntamente había sido esclava, otro tío, José Bartolomé Villaseñor y Cervantes, un importante refinador de plata en Marfil, intervino para exigir que se realizara una búsqueda en el registro bautismal, dado que el caso estaba afectando su propia reputación. A final de cuentas se descubrió que la abuela en cuestión, María Sebastiana Cruz, fue bautizada en 1679 como indígena, que su hija legítima se casó con Nicolás Cervantes, un mestizo, y que sus hijos fueron bautizados como mestizos, y por lo tanto estaban libres del estigma de la descendencia africana. En 1795, a Alcarez se le concedió la prima tonsura y las cuatro órdenes menores. En efecto, la jerarquía de castas étnicas ya no reflejaba con ninguna precisión la realidad social en el Bajío y regiones análogas, y para finales del siglo XVIII se había convertido en la causa de un amargo resentimiento.

El 28 de octubre de 1821, Agustín de Iturbide, Libertador de México, emitió la Declaración de Independencia, firmada por 38 dignatarios, la cual declaraba: "La nación mexicana que, por trescientos años, ni ha tenido voluntad propia, ni libre el uso de la voz, sale hoy de la opresión en que ha vivido". Previamente, en ese año Iturbide había emitido el Plan de Iguala, el cual garantizaba la permanencia de la religión

católica, la independencia absoluta del reino, y la unión entre españoles europeos y americanos. Las causas inmediatas de esta revolución fueron la rebelión del ejército español en enero de 1820, la destrucción del régimen absolutista de Fernando VII y la restauración de la Constitución de Cádiz, cambios que permitieron a los liberales, quienes dominaban las Cortes, restablecer su ataque contra la Iglesia. Este contexto político fue enérgicamente expresado por el doctor José Julio García de Torres, en un sermón predicado en el Tepeyac en octubre de 1821, donde dio las gracias a la patrona de México por "el venturoso suceso de la independencia" de la "América Septentrional". En este acontecimiento estuvo presente la regencia y su presidente, Iturbide, ahora nombrado "Generalísimo de las armas del Imperio". Torres argumentaba que si había llegado la hora de que México se liberara era porque España, antes renombrada por su devoción a la religión católica, ahora estaba corrompida por "las pestilentes miasmas del contagio francés", es decir, por "las execrables máximas" de Voltaire y Rousseau, cuyas obras se habían traducido al español y ahora estaban disponibles al público. ¿Qué eran las Cortes en Madrid sino "un conciliábulo para atacar la religión", el cual había cerrado monasterios y expulsado a los jesuitas? Fue en esta coyuntura que Dios inspiró a Iturbide para erigir el estandarte del "águila mexicana", a fin de que ésta pudiera volar ahora a través de los cielos americanos enaltecida con los emblemas de Religión, Independencia y Unión. En el pacífico logro de la independencia, Torres percibió "el dedo providencial del Ser eterno" y la intercesión de "su Madre en esta advocación de Guadalupe". De hecho, estaba claro que el Dios Todopoderoso había seleccionado a México de entre las naciones para que "la América se gloriara siempre de ser la predilecta del Señor". Fue durante este breve reavivamiento de la expectativa mesiánica de que México se convertiría en el bastión del catolicismo en un mundo

ahora amenazado por la impiedad y el racionalismo cuando se reimprimió el famoso sermón de Carranza.

Cuando Hernán Cortés erigió la capital del futuro virreinato entre las ruinas de México-Tenochtitlan, evidentemente definió a la Nueva España como la heredera del Imperio azteca, cuya ciudad había sido fundada en 1324. Las indagaciones intelectuales e históricas de dos generaciones de misioneros españoles y cronistas nativos se reanudaron y transmitieron en los tres robustos volúmenes de la *Monarquía indiana* (1615), de Juan de Torquemada, una obra que ofreció a sus lectores criollos una riqueza de información acerca de la civilización prehispánica que alguna vez floreció en su país. Su reimpresión en 1723 coincidió con una creciente identificación con aquel pasado que en otro tiempo fue glorioso. Además, cuando un grupo de historiadores "ilustrados", Corneille de Pauw, William Robertson y Guillaume Raynal, que escribieron en las décadas de 1760 y 1770, criticaron burlonamente la narración de Torquemada como un ejercicio de fantasía y afirmaron que los antiguos mexicas eran un poco mejores que una versión avanzada de los iroqueses, el jesuita mexicano exiliado Francisco Javier Clavijero publicó en italiano su *Historia antigua de México* (1780-1781), en la que resumía en una elegante prosa neoclásica el material presentado por Torquemada. En su prefacio desestimó a los historiadores ilustrados de América como típicos representantes de "un siglo en que se han publicado más errores que en todos los siglos pasados, en que se escribe con libertad, se miente con desvergüenza y no es apreciado el que no es filósofo, ni se reputa tal el que no se burla de la religión y toma el lenguaje de la impiedad". Sobre todo, Clavijero defendió la veracidad de las fuentes indígenas y enfatizó particularmente la precisión de sus cálculos calendáricos. Dejó relucir su patriotismo cuando expresó que era lamentable que los conquistadores no se hubieran casado con las hijas de "casas america-

nas" de la nobleza, y de esta manera forjaran el camino para que emergiera "una sola nación".

Tras la derrota de España a manos de la Francia revolucionaria, la calidad de su gobierno, para entonces dirigido por Manuel de Godoy, el favorito de la reina, sufrió un debilitamiento evidente. El ascenso de Napoleón Bonaparte selló su destino cuando, después de establecer su dominio en el norte de Europa, logró en 1808 que los reyes borbones abdicaran e instauró a su hermano José como rey de España. Sin embargo, el pueblo español se alzó en rebelión contra los franceses y confió el poder a una serie de juntas provisionales. Al menos dos obispos aconsejaron realizar una cruzada contra los franceses, acusándolos de ateísmo. Más tarde, un joven liberal, José María Blanco y Crespo, declaró: "No puede ver perspectivas de libertad tras la nube de sacerdotes que por doquier se ponen al frente de nuestros patriotas". Por su parte, el rey José abolió la Inquisición y disolvió todas las comunidades religiosas de hombres, expropiando sus bienes inmuebles. Cuando los franceses sitiaron la ciudad de Zaragoza por varios meses, sus habitantes se movilizaron bajo la consigna de "Religión, rey y patria". No obstante, los sacerdotes y frailes, que figuraban prominentemente en la defensa heroica de la ciudad, desde luego pidieron a Nuestra Señora del Pilar que viera por su causa, dado que a lo largo del siglo anterior el santuario de la Virgen había sido ampliado y embellecido. En efecto, a lo largo del mundo hispánico el patriotismo tradicional aún se manifestaba mediante la invocación de símbolos religiosos. La paradoja de España en ese entonces fue que, en 1810, cuando la regencia convocó a las Cortes en Cádiz, la asamblea pronto estaría dominada por jóvenes liberales, quienes en 1812 promulgaron la Constitución que declaraba que "la soberanía reside esencialmente en la nación", reduciendo así el estatus del monarca a un puesto ejecutivo hereditario.

La medida que unió al clero y a los terratenientes contra el régimen español fue el infame decreto de Consolidación de diciembre de 1804, que ordenaba la venta de toda propiedad eclesiástica en la Nueva España, cuyas ganancias debían depositarse en el tesoro real, que de allí en adelante tenía la obligación de pagar un interés anual de 3%. Dado que para entonces la Corona estaba en bancarrota, en realidad era poco probable que este pago se realizara. A pesar de una oleada de exaltadas protestas en las instituciones más importantes de la Nueva España, el virrey José de Iturrigaray decidió implementar la ley, y para 1808 ya había recolectado unos ocho millones de pesos. Aquí no hay espacio para discutir detalladamente el impacto que tuvo este edicto, que hizo que todos los terratenientes liquidaran sus hipotecas y préstamos acordados con la Iglesia a 10 pagos anuales. De este modo, por ejemplo, los hijos de Domingo Narciso Allende en San Miguel el Grande tuvieron que pagar 1 500 pesos al año para redimir su deuda de 18 000 pesos. El marqués de San Juan de Rayas, el adinerado minero de plata de Guanajuato, tenía deudas de 154 000 pesos, cargados a sus haciendas de Silao y León, y lo obligaron a liquidar 12 000 pesos al año. Miguel Hidalgo, por su parte, simplemente se negó a pagar los 7 000 pesos cargados a su pequeña propiedad y, en consecuencia, sus tierras fueron confiscadas y arrendadas a una tercera parte. En efecto, esta medida socavó la prosperidad económica de la Nueva España y molestó en particular a los terratenientes y los clérigos. Así, los lazos de su lealtad se tensaron hasta romperse.

Aunque en Sudamérica el clero criollo a menudo apoyaba la causa de independencia, rara vez desempeñaba un papel activo en la movilización de las fuerzas patriotas. Bolívar tampoco era el único en enfatizar la peculiar combinación de entusiasmo político y religioso que caracterizó a la insurgencia mexicana, dado que Lorenzo de Zavala, un ferviente libe-

ral mexicano, deploró más tarde el desaforado saqueo de las propiedades rurales perpetrado por los insurgentes y declaró: "Hidalgo obraba sin plan, sin sistema y sin objeto determinado. *Viva la Señora de Guadalupe* era su única base de operaciones; la bandera nacional en que estaba pintada su imagen, su código y sus instituciones". Más allá del grado de verdad que encierre esta crítica, en ella Zavala logró definir vívidamente la singularidad de la insurgencia mexicana.

En lo que se refiere a sus movimientos de independencia, el contraste entre Sudamérica y México es impresionante. Mientras que Simón Bolívar, José de San Martín, José Antonio Sucre y Bernardo O'Higgins eran todos generales que lograron derrotar a los ejércitos monárquicos, Miguel Hidalgo y José María Morelos eran párrocos que fracasaron en el intento de liberar a su país y fueron ejecutados. Además, si en Sudamérica el movimiento de Independencia fue iniciado en las ciudades capitales por juntas autónomas que representaban a las élites criollas, en la Nueva España la insurgencia movilizó a la población rural. En 1812 Manuel Moreno, el hermano y biógrafo del primer secretario de la junta de Buenos Aires, comentó a propósito de México: "Esta insurrección tuvo un carácter particular que la distingue de las demás de la América Española, a saber, que es obra exclusiva del descontento del bajo pueblo". Adicionalmente, declaró que las revoluciones en Caracas, Buenos Aires, Santa Fe de Bogotá y Santiago de Chile habían demostrado "una solidez de ideas" y una "elevación de sentimientos" que él contrastó con "la fluctuación, inepcia y pequeñez de los insurgentes de México". Por su parte, en su *Evolución política del pueblo mexicano,* Justo Sierra admitió implícitamente la verdad de esta acusación, aunque añadió un matiz positivo cuando describió a la insurgencia como "un gran levantamiento popular", una rebelión tumultuosa en la que "la libertad [...] no era un derecho, era una embriaguez; no era una actitud normal, era

una expresión de odio y alegría; aquella era indisciplinable, incontenible, tenía el aspecto de una fuerza de la naturaleza en toda su violencia: tromba, huracán, inundación". Sin embargo, el historiador liberal no buscaba explicar cómo dos clérigos de la zona campestre fueron capaces de atraer tanto apoyo popular.

Cuando el virrey José de Iturrigaray se enteró de que los franceses habían tomado el poder en España, convocó a una serie de reuniones a las que asistieron los principales altos mandos y algunos miembros de la nobleza. Sin embargo, el ayuntamiento de la capital sostenía que, con la abdicación de los reyes borbones, la soberanía ahora regresaba a las manos del pueblo, o, más bien, a los ayuntamientos que representaban al pueblo. Así, ahora era forzoso convocar a una junta general, representativa de todo el país, "para llenar en lo pronto el hueco inmenso que hay entre las autoridades que mandan y la soberanía". La audiencia de la Suprema Corte de Justicia, para entonces dominada por españoles peninsulares, rechazó estos audaces argumentos y sus principales miembros conspiraron con el gremio de comerciantes y el arzobispo para organizar un golpe de Estado, el cual obligó al virrey a renunciar. En los dos años subsecuentes la Nueva España experimentó un tenso periodo de paz, con los españoles europeos jubilosos y los españoles americanos resentidos, pero llenos de expectación. El marqués de Rayas escribió que en los acontecimientos recientes percibía el "dedo de Dios, su providencia toda y sus misericordias están obrando en favor de una Nación predilecta suya, por el mismo hecho de que es la más católica y religiosa". Por su parte, a comienzos de 1810 Manuel Abad y Queipo, para entonces obispo electo de Michoacán, advirtió urgentemente a la regencia española que "nuestras posesiones de América, y especialmente esta Nueva España, están muy dispuestas a una insurrección general [...] el fuego eléctrico de la Revolución francesa ha

puesto en movimiento [...] un deseo ardiente de independencia". En particular, en México admiraban más a Napoleón de lo que le temían, y los americanos ahora aspiraban a "mandar solos y ser propietarios exclusivos" del reino de la Nueva España.

Si bien unos fervientes predicadores criollos despertaron expectativas cuasimesiánicas, otros criollos se sentían transportados por la revelación contemporánea de la civilización prehispánica de su país. En 1790, cuando la plaza principal de la ciudad de México fue nivelada y pavimentada, se descubrieron dos grandes monolitos: un gran disco de piedra grabado con glifos calendáricos y la monstruosa figura de la diosa Coatlicue. Dos años más tarde Antonio de León y Gama, un empleado del Tribunal Superior de Justicia, quien pasó 12 años aprendiendo el náhuatl clásico que empleaban los cronistas del siglo XVI, publicó una interpretación de la *Piedra del Sol* en la que demostró tanto la complejidad como la precisión de los cálculos calendáricos aztecas. Su *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras* (1792) recibió elogios de su censor clerical, quien exclamó que a pesar de que Raynal, Robertson, Buffon, Pauw y "otros ilustrados filósofos han llegado a colocar a la nación Indiana en la clase muy inmediata a los fieros y brutos más estúpidos [...] este solo rasgo de la cultura Indiana desvanece del todo errores tan groseros". El grado en el que el clero criollo llegó a identificar a la civilización de Anáhuac como la fundación histórica de la grandeza de su país quedó demostrado con la publicación del *Sermón panegírico de la gloriosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe* (1803), pronunciado por José Ignacio Heredia, acompañado con un *Resumen histórico* de 155 páginas, que en realidad parafraseaba la *Historia antigua de México* de Clavijero. En el sermón se refirió a la congregación como "nuestra nación" o como "americanos", aunque el último término se aplicaba también a los habitantes de Anáhuac. Que

un sermón guadalupano y un relato histórico del México prehispánico se mezclaran entre las cubiertas de un mismo libro demuestra la manera en que estos dos postulados de patriotismo criollo, aparentemente tan distintos, se habían unido.

Manuel Abad y Queipo, un sacerdote asturiano y siervo de confianza del obispo Antonio de San Miguel de Michoacán, evaluó drásticamente la condición explosiva de la sociedad mexicana en estos años al declarar que "en América no hay graduaciones o medianos y todos son ricos o miserables, nobles o infames". El resultado de esta deplorable desigualdad era el flagrante odio y el conflicto de intereses, que conducían a "la envidia, el robo, el mal servicio de parte de los unos, el desprecio, la usura, la dureza de parte de los otros". Concluía que en general la población rural, fueran indígenas o castas, "gime bajo el peso de la indigencia, la ignorancia y la abyección". Descubrió que las comunidades indígenas a menudo se aislaban del resto de la sociedad a causa de su lengua, su propiedad comunal de la tierra y el dominio de sus mayores. Por ende, "las castas se hallan infamadas por derecho como descendientes de negros esclavos". Como solución, propuso abolir el tributo y decretar "una ley que establezca una igualdad civil, absoluta de la clase de indios con la clase de españoles". Sin embargo, en cuanto al clero, Abad y Queipo defendió la retención de su fuero, su inmunidad a la jurisdicción civil, dado que de otro modo quedaría expuesto a las denuncias fabricadas por magistrados locales y a la humillación. Instó a recordar que "el fuero [de los clérigos] es el único vínculo especial que los estrecha al gobierno". Sobra decir que Abad y Queipo criticó duramente el decreto de Consolidación, al que condenó como un salvaje impuesto al capital que amenazaba con poner fin a la prosperidad del reino en su conjunto.

Además, Conde declaró que había escuchado a varios predicadores citar la profecía de Francisco Javier Carranza y discutir la posibilidad de "la transmigración de la Silla Apostólica y residencia de los papas en este continente". La situación en Europa era ya tan grave que Conde declaró que le parecía perfectamente adecuado evocar esta expectativa, dado que no representaba ninguna amenaza ni para la disciplina ni para los dogmas de la Iglesia. De hecho, tras su visita a Austria, Pío VI bien podría describirse como un "peregrino apostólico" y, a decir verdad, durante 1795 se convertiría en el prisionero de los franceses. Otro testimonio escrito de este ambiente de expectativa puede encontrarse en *Pensil americano* (1797), en el que Ignacio Carrillo y Pérez, un funcionario de la casa de moneda mexicana, concluyó citando el aserto de Carranza de que "esta imagen soberana" de Guadalupe "no sólo vino a plantar la Iglesia en ellas [estas Américas], sino a ser acogida su Suprema Cabeza y su santuario ser puerto seguro de la nave de San Pedro en el borrascoso fin de los siglos". Como se observará, el papel del Anticristo en esta profecía era interpretado por los franceses revolucionarios; sin embargo, mientras Carranza imaginó que su profecía podría aplicarse a la consumación de la historia del mundo, los predicadores de la década de 1790 simplemente suponían que el papado podría encontrar refugio en México, que por lo tanto figuraría como el más leal baluarte de la Iglesia católica en el mundo.

La euforia criolla de mediados del siglo XVIII cesó abruptamente cuando, en 1767, Carlos III ordenó la expulsión de todos los jesuitas de sus vastos dominios. Más de 500 mexicanos de familias honorables se vieron condenados a sobrevivir a duras penas por el resto de sus vidas en un miserable exilio italiano. Y cuando las poblaciones de Guanajuato y San Luis Potosí, ya molestas por la creación del monopolio real de tabaco y la administración directa del impuesto sobre las ven-

tas, se sublevaron para protestar en contra del destierro, José de Gálvez, el visitador general del virreinato, desplegó a las veteranas tropas españolas que habían llegado recientemente al país y reprimió la revuelta con una severidad sin paralelo. Colgó a 85 personas, azotó a 73, desterró a 117 y sentenció a otros 674 individuos a diversas condenas. Estos acontecimientos inauguraron una reforma en el gobierno que logró convertir a la Nueva España en la posesión más productiva de la Corona española fuera de la Península. Los ingresos provenían no sólo de nuevos impuestos y ganancias monopólicas, sino también de las medidas que se tomaron para aumentar la producción minera de plata y la consecuente expansión del comercio trasatlántico. Con el fin de salvaguardar su autoridad, la Corona autorizó al virrey la formación de un nutrido ejército de unos 32 000 hombres, que para 1800 estaba compuesto de 9 917 tropas regulares y 22 277 milicianos. Para rematar el programa de reforma, en 1786 se nombró a 12 intendentes (gobernadores provinciales), quienes gobernaron los territorios que en muchos casos se convertirían posteriormente en estados federales.

El tercer postulado del patriotismo criollo era la profunda creencia de que en 1531 la Virgen María se apareció ante un humilde indígena, Juan Diego, en el Tepeyac, y legó una imagen suya que en lo sucesivo se veneraría en los santuarios construidos en aquel sitio. En 1709 finalizó la construcción de la iglesia que aún se yergue en el Tepeyac, adornada con un domo y cuatro torres en cada esquina, donde la imagen se instaló en un tabernáculo sobre un majestuoso trono de plata. Cuando en 1737 la capital se vio afectada por una atroz plaga que dejó miles de víctimas, el ayuntamiento y el capítulo catedralicio votaron por reconocer a Nuestra Señora de Guadalupe como la patrona principal de la ciudad. En el lapso de unas cuantas semanas, las principales ciudades provinciales también votaron a favor de tomar a la Virgen como su

patrona común. Cuando se objetó que la Santa Sede debía aprobar primero la tradición de las apariciones de la Virgen, Cayetano Javier de Cabrera y Quintero, un clérigo criollo y protegido del arzobispo, declaró que la elección de un patrón o patrona era la "deliberada, espontánea promesa del pueblo cristiano de reverenciar especialmente bajo juramento a algún santo canonizado, para lograr ante Dios su intercesión". La premisa de este argumento era que la Nueva España era una *república* católica, gobernada de manera conjunta por los poderes civil y eclesiástico, cada uno con una jurisdicción propia: una imagen de la sociedad hispánica que se plasmó en la *Política indiana* de Juan de Solórzano, el célebre jurista español del siglo XVII. El resultado fue que, el 4 de diciembre de 1746, dos regidores y dos dignatarios del capítulo, en presencia del arzobispo —para entonces en su lecho de muerte— y actuando en el nombre de todos "los venerables cabildos eclesiásticos y todas las nobilísimas ciudades y ayuntamientos de los reinos de esta Nueva España, y de los de Guatemala, Nueva Galicia y Vizcaya", juraron solemnemente tomar a "Nuestra Señora la Virgen María en su prodigiosa advocación de Guadalupe" como su "Patrona General y Universal". Nada de esto habría sido posible sin el apoyo del arzobispo, Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, un experimentado estadista eclesiástico y antiguo virrey, oriundo de Andalucía, que de niño fue educado en Roma. El 25 de mayo de 1754 Benedicto XIV aprobó la elección de Nuestra Señora de Guadalupe como la principal patrona y transfirió su festividad al 12 de diciembre.

Al inicio de su relato sobre el movimiento de Independencia, Justo Sierra situó su origen en la Revolución francesa y sus "dos divinos sofismas: el individuo es libre; el pueblo, es decir, la mayoría social, es soberano". En lo que respecta a Miguel Hidalgo, describió sus logros de una manera dramática, por no decir polémica, cuando observó: "Su propósito se

lo dictó el amor a una patria que no existía sino en ese amor; él fue, pues, quien la engendró: él es su padre, nuestro padre". Esta impactante declaración expresó la convicción republicana de Sierra de que sin la independencia no podía existir ni una patria ni una nación. Como un joven liberal, había idealizado la Revolución francesa y a lo largo de su vida mantuvo la creencia de que la época moderna comenzó con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, en la que todos los hombres fueron definidos como iguales en derechos, y en la que la soberanía política "reside esencialmente en la nación".

Si bien unos fervientes predicadores criollos despertaron expectativas cuasimesiánicas, otros criollos se sentían transportados por la revelación contemporánea de la civilización prehispánica de su país. En 1790, cuando la plaza principal de la ciudad de México fue nivelada y pavimentada, se descubrieron dos grandes monolitos: un gran disco de piedra grabado con glifos calendáricos y la monstruosa figura de la diosa Coatlicue. Dos años más tarde Antonio de León y Gama, un empleado del Tribunal Superior de Justicia, quien pasó 12 años aprendiendo el náhuatl clásico que empleaban los cronistas del siglo XVI, publicó una interpretación de la *Piedra del Sol* en la que demostró tanto la complejidad como la precisión de los cálculos calendáricos aztecas. Su *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras* (1792) recibió elogios de su censor clerical, quien exclamó que a pesar de que Raynal, Robertson, Buffon, Pauw y "otros ilustrados filósofos han llegado a colocar a la nación Indiana en la clase muy inmediata a los fieros y brutos más estúpidos [...] este solo rasgo de la cultura Indiana desvanece del todo errores tan groseros". El grado en el que el clero criollo llegó a identificar a la civilización de Anáhuac como la fundación histórica de la grandeza de su país quedó demostrado con la publicación del *Sermón panegírico de la gloriosa aparición de Nuestra Señora*

de Guadalupe (1803), pronunciado por José Ignacio Heredia, acompañado con un *Resumen histórico* de 155 páginas, que en realidad parafraseaba la *Historia antigua de México* de Clavijero. En el sermón se refirió a la congregación como "nuestra nación" o como "americanos", aunque el último término se aplicaba también a los habitantes de Anáhuac. Que un sermón guadalupano y un relato histórico del México prehispánico se mezclaran entre las cubiertas de un mismo libro demuestra la manera en que estos dos postulados de patriotismo criollo, aparentemente tan distintos, se habían unido.

El tercer postulado del patriotismo criollo era la profunda creencia de que en 1531 la Virgen María se apareció ante un humilde indígena, Juan Diego, en el Tepeyac, y legó una imagen suya que en lo sucesivo se veneraría en los santuarios construidos en aquel sitio. En 1709 finalizó la construcción de la iglesia que aún se yergue en el Tepeyac, adornada con un domo y cuatro torres en cada esquina, donde la imagen se instaló en un tabernáculo sobre un majestuoso trono de plata. Cuando en 1737 la capital se vio afectada por una atroz plaga que dejó miles de víctimas, el ayuntamiento y el capítulo catedralicio votaron por reconocer a Nuestra Señora de Guadalupe como la patrona principal de la ciudad. En el lapso de unas cuantas semanas, las principales ciudades provinciales también votaron a favor de tomar a la Virgen como su patrona común. Cuando se objetó que la Santa Sede debía aprobar primero la tradición de las apariciones de la Virgen, Cayetano Javier de Cabrera y Quintero, un clérigo criollo y protegido del arzobispo, declaró que la elección de un patrón o patrona era la "deliberada, espontánea promesa del pueblo cristiano de reverenciar especialmente bajo juramento a algún santo canonizado, para lograr ante Dios su intercesión". La premisa de este argumento era que la Nueva España era una *república* católica, gobernada de manera conjunta por los

poderes civil y eclesiástico, cada uno con una jurisdicción propia: una imagen de la sociedad hispánica que se plasmó en la *Política indiana* de Juan de Solórzano, el célebre jurista español del siglo XVII. El resultado fue que, el 4 de diciembre de 1746, dos regidores y dos dignatarios del capítulo, en presencia del arzobispo —para entonces en su lecho de muerte— y actuando en el nombre de todos "los venerables cabildos eclesiásticos y todas las nobilísimas ciudades y ayuntamientos de los reinos de esta Nueva España, y de los de Guatemala, Nueva Galicia y Vizcaya", juraron solemnemente tomar a "Nuestra Señora la Virgen María en su prodigiosa advocación de Guadalupe" como su "Patrona General y Universal". Nada de esto habría sido posible sin el apoyo del arzobispo, Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, un experimentado estadista eclesiástico y antiguo virrey, oriundo de Andalucía, que de niño fue educado en Roma. El 25 de mayo de 1754 Benedicto XIV aprobó la elección de Nuestra Señora de Guadalupe como la principal patrona y transfirió su festividad al 12 de diciembre.

¿Quién no ve en esta embajada repetida maravillosamente la armoniosa conducta del Dios de Israel, cuando apareció en la zarza penetrada de ardientes fogosas llamas a Moisés para libertar a su pueblo de la tiranía de Faraón? Allí habla Dios desde el medio de la encendida zarza en el monte Oreb; aquí habla María desde el centro del Sol, en un monte cubierto de espinas. Allá habla Dios con Moisés enviándole por su embajador a Faraón; aquí habla María con Juan Diego, enviado también por su embajador, al Ilustrísimo obispo [...] Obra Dios prodigios nunca vistos en la Corte de Faraón por mano de Moisés; a las manos de Juan Diego manifiestan, en la Corte Imperial del Occidente, el más regalado nunca visto portento de María.

Tal como lo demostraban estos sermones, la élite criolla de la Nueva España y, en particular, de la ciudad de México, experimentaba un momento de euforia, tanto espiritual como cultural, en el que su país parecía disfrutar de la singular bendición del Cielo. Cuando los predicadores se explayaron hablando sobre la aparición de la Virgen María y el personaje trascendental de su imagen guadalupana, invocaron analogías en las Escrituras y, así, llegaron a definir al pueblo católico de la Nueva España como el nuevo Israel y como la nación elegida por María para brindarle protección especial. *Non fecit taliter omni nationi.* No obstante, en ese entonces no existía ningún nombre en particular que sirviera para referirse a los habitantes del inmenso virreinato de la Nueva España. El término *mexicano* se refería a los habitantes de la ciudad de México o a aquellos indígenas que hablaban la lengua mexicana, es decir, el náhuatl. Por supuesto que los antiguos o viejos mexicanos eran los habitantes de México-Tenochtitlan. A falta de mejor designación, los predicadores aplicaban los términos *indianos* o *americanos* a sus congregaciones, y aunque estas palabras aludían implícitamente a los españoles americanos, a menudo se ampliaba su uso. Por esta razón, por ejemplo, cuando Ita y Parra se refirió a la *guadalupana* como una "indiana modesta" que portaba el traje de "su nación", insinuaba que María estaba representada como una mujer indígena o mestiza. Era igual de importante la insinuación de que todos los habitantes de la Nueva España, sin importar su posición dentro de la jerarquía étnica de la sociedad colonial, eran miembros de una nación católica que la Virgen María eligió proteger de manera especial.

Como cubano, debemos suponer que Conde sabía de la recientemente lograda independencia de los Estados Unidos. No obstante, sus pensamientos se volcaron en la profecía que encontró en el capítulo 60 del profeta Isaías, donde se afirmaba que aun cuando la oscuridad reinara en el mundo, Sion

sería restaurada por el Señor y una nación pequeña se tornaría grande. Añadió: "Yo he oído a varias personas espirituales y extáticas explicar de una manera enfática sobre la nueva Iglesia americana"; se trataba de un claro testimonio de las expectativas que surgían de los dramáticos acontecimientos en Europa.

En septiembre de 1810 Miguel Hidalgo y Costilla, el párroco de Dolores, convocó a las masas del centro de México para que se rebelaran contra el dominio español. Para su estandarte dio a sus seguidores una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe y después grabó en sus banderas las consignas "¡Viva la religión! ¡Viva nuestra madre santísima de Guadalupe! ¡Viva el rey Fernando VII! ¡Viva la América y muera el mal gobierno!" Sin embargo, los indios y las castas que se unieron a su movimiento pronto simplificaron estos gritos de guerra a "¡Viva la Virgen de Guadalupe y mueran los gachupines!", siendo el último un término popular para referirse a los españoles europeos. Cuando Hidalgo se acercó a la ciudad de Guanajuato, le informó al intendente que el propósito de la insurrección era recuperar los derechos de "la nación mexicana" y expulsar a los europeos, a lo que añadió: "El movimiento actual es grande, y mucho más grande cuando se trata de recobrar derechos santos, concedidos por Dios a los mexicanos y usurpados por unos conquistadores crueles". Con estas acciones y declaraciones, Hidalgo convirtió los preciados postulados del patriotismo criollo en una ideología protonacionalista. Y si en 1746 se había reconocido a Nuestra Señora de Guadalupe como la patrona del reino de la Nueva España, ahora era aclamada como la madre y el símbolo de una nación mexicana insurgente.

Pero Beristáin añadió: "Así pensaba yo el año pasado de 1809", sólo para después lamentar que la insurrección dirigida por Hidalgo lo hubiera obligado a abandonar todas sus es-

peranzas patrióticas. Así y todo, aquí encontramos otro testimonio del estado de ánimo de expectación profética que se adueñó de muchos sacerdotes criollos durante esa época.

La medida que unió al clero y a los terratenientes contra el régimen español fue el infame decreto de Consolidación de diciembre de 1804, que ordenaba la venta de toda propiedad eclesiástica en la Nueva España, cuyas ganancias debían depositarse en el tesoro real, que de allí en adelante tenía la obligación de pagar un interés anual de 3%. Dado que para entonces la Corona estaba en bancarrota, en realidad era poco probable que este pago se realizara. A pesar de una oleada de exaltadas protestas en las instituciones más importantes de la Nueva España, el virrey José de Iturrigaray decidió implementar la ley, y para 1808 ya había recolectado unos ocho millones de pesos. Aquí no hay espacio para discutir detalladamente el impacto que tuvo este edicto, que hizo que todos los terratenientes liquidaran sus hipotecas y préstamos acordados con la Iglesia a 10 pagos anuales. De este modo, por ejemplo, los hijos de Domingo Narciso Allende en San Miguel el Grande tuvieron que pagar 1 500 pesos al año para redimir su deuda de 18 000 pesos. El marqués de San Juan de Rayas, el adinerado minero de plata de Guanajuato, tenía deudas de 154 000 pesos, cargados a sus haciendas de Silao y León, y lo obligaron a liquidar 12 000 pesos al año. Miguel Hidalgo, por su parte, simplemente se negó a pagar los 7 000 pesos cargados a su pequeña propiedad y, en consecuencia, sus tierras fueron confiscadas y arrendadas a una tercera parte. En efecto, esta medida socavó la prosperidad económica de la Nueva España y molestó en particular a los terratenientes y los clérigos. Así, los lazos de su lealtad se tensaron hasta romperse.

El 28 de octubre de 1821, Agustín de Iturbide, Libertador de México, emitió la Declaración de Independencia, firmada

por 38 dignatarios, la cual declaraba: "La nación mexicana que, por trescientos años, ni ha tenido voluntad propia, ni libre el uso de la voz, sale hoy de la opresión en que ha vivido". Previamente, en ese año Iturbide había emitido el Plan de Iguala, el cual garantizaba la permanencia de la religión católica, la independencia absoluta del reino, y la unión entre españoles europeos y americanos. Las causas inmediatas de esta revolución fueron la rebelión del ejército español en enero de 1820, la destrucción del régimen absolutista de Fernando VII y la restauración de la Constitución de Cádiz, cambios que permitieron a los liberales, quienes dominaban las Cortes, restablecer su ataque contra la Iglesia. Este contexto político fue enérgicamente expresado por el doctor José Julio García de Torres, en un sermón predicado en el Tepeyac en octubre de 1821, donde dio las gracias a la patrona de México por "el venturoso suceso de la independencia" de la "América Septentrional". En este acontecimiento estuvo presente la regencia y su presidente, Iturbide, ahora nombrado "Generalísimo de las armas del Imperio". Torres argumentaba que si había llegado la hora de que México se liberara era porque España, antes renombrada por su devoción a la religión católica, ahora estaba corrompida por "las pestilentes miasmas del contagio francés", es decir, por "las execrables máximas" de Voltaire y Rousseau, cuyas obras se habían traducido al español y ahora estaban disponibles al público. ¿Qué eran las Cortes en Madrid sino "un conciliábulo para atacar la religión", el cual había cerrado monasterios y expulsado a los jesuitas? Fue en esta coyuntura que Dios inspiró a Iturbide para erigir el estandarte del "águila mexicana", a fin de que ésta pudiera volar ahora a través de los cielos americanos enaltecida con los emblemas de Religión, Independencia y Unión. En el pacífico logro de la independencia, Torres percibió "el dedo providencial del Ser eterno" y la intercesión de "su Madre en esta advocación de Guadalupe". De hecho,

estaba claro que el Dios Todopoderoso había seleccionado a México de entre las naciones para que "la América se gloriara siempre de ser la predilecta del Señor". Fue durante este breve reavivamiento de la expectativa mesiánica de que México se convertiría en el bastión del catolicismo en un mundo ahora amenazado por la impiedad y el racionalismo cuando se reimprimió el famoso sermón de Carranza.

El 18 de septiembre de 1813, Morelos proclamó al Congreso Nacional que lo nombró "Generalísimo de las Armas de la América Septentrional"; también anunció que adoptaría el título complementario de "Siervo de la Nación". ¿Pero cuál fue el origen e importancia de este título inverosímil, aunque atractivo? Es posible que haya derivado del Evangelio según san Marcos, donde se lee que, al escuchar a los discípulos discutiendo acerca de cuál de ellos era el mejor, Jesucristo les dijo: "Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos". Por otro lado, el título de "siervo de Dios" se aplicaba comúnmente a los santos católicos o a otros hombres santos. Era un título que en el Antiguo Testamento se le había aplicado a Moisés cuando condujo al pueblo de Israel fuera de Egipto. En particular, el título aparecía con más frecuencia en el libro de Josué, el cual describe la conquista de la Tierra Prometida. Ahora, como hemos visto, Morelos y Bustamante habían comparado a la nación mexicana con el pueblo de Israel en su lucha por escapar de la opresión. ¿Sería demasiado sugerir que en la mente de esos párrocos insurgentes Hidalgo se había convertido en un Moisés mexicano, mientras que Morelos actuaba como su fiel Josué? Si la comparación bíblica resulta demasiado fantasiosa, debemos recordar que Juan de Torquemada, en su narración sobre el asedio a México-Tenochtitlan, definió a Hernán Cortés como otro Moisés, elegido por Dios para liderar a los pueblos nativos de Anáhuac en su travesía fuera del Egipto pagano y hacia la tierra prometida de la fe cristiana. Del mismo modo,

como ya hemos visto, durante las celebraciones litúrgicas de 1746, Juan Diego fue nombrado el Moisés mexicano.

Cuando el virrey José de Iturrigaray se enteró de que los franceses habían tomado el poder en España, convocó a una serie de reuniones a las que asistieron los principales altos mandos y algunos miembros de la nobleza. Sin embargo, el ayuntamiento de la capital sostenía que, con la abdicación de los reyes borbones, la soberanía ahora regresaba a las manos del pueblo, o, más bien, a los ayuntamientos que representaban al pueblo. Así, ahora era forzoso convocar a una junta general, representativa de todo el país, "para llenar en lo pronto el hueco inmenso que hay entre las autoridades que mandan y la soberanía". La audiencia de la Suprema Corte de Justicia, para entonces dominada por españoles peninsulares, rechazó estos audaces argumentos y sus principales miembros conspiraron con el gremio de comerciantes y el arzobispo para organizar un golpe de Estado, el cual obligó al virrey a renunciar. En los dos años subsecuentes la Nueva España experimentó un tenso periodo de paz, con los españoles europeos jubilosos y los españoles americanos resentidos, pero llenos de expectación. El marqués de Rayas escribió que en los acontecimientos recientes percibía el "dedo de Dios, su providencia toda y sus misericordias están obrando en favor de una Nación predilecta suya, por el mismo hecho de que es la más católica y religiosa". Por su parte, a comienzos de 1810 Manuel Abad y Queipo, para entonces obispo electo de Michoacán, advirtió urgentemente a la regencia española que "nuestras posesiones de América, y especialmente esta Nueva España, están muy dispuestas a una insurrección general [...] el fuego eléctrico de la Revolución francesa ha puesto en movimiento [...] un deseo ardiente de independencia". En particular, en México admiraban más a Napoleón de lo que le temían, y los americanos ahora aspiraban a "man-

dar solos y ser propietarios exclusivos" del reino de la Nueva España.

1 José Bravo Ugarte, *Munguía, obispo y arzobispo de Michoacán (1810-1868). Su vida y su obra,* Jus, México, 1967, pp. 51-55.

2 Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México, 1809-1967,* Porrúa, México, 1967, pp. 167-168, 183-184; véase también Michael P. Costeloe, *Church and State in Independent Mexico. A Study of the Patronage Debate 1821-1857,* Royal Historical Society, Londres, 1978, *passim.*

3 Clemente de Jesús Munguía, *Manifiesto que el lic. Clemente Munguía dirige a la nación mejicana,* Ignacio Arango, Morelia, 1851, pp. 18-25, 133-139.

4 *Ibid.,* pp. 90, 265-285.

5 *Honras fúnebres del Illmo. Sr. d. Juan Cayetano Gómez de Portugal, dignísimo obispo de Michoacán, verificadas en esta santa iglesia catedral en los días 11 y 12 de Noviembre del año de 1851,* Ignacio Arango, Morelia, 1851, pp. 12-15, 21; a lo cual se añade *Oración fúnebre… predicada por licenciado Clemente Munguía,* Ignacio Arango, Morelia, 1851, pp. 72, 77, 86, 106.

6 Clemente de Jesús Munguía, *Sermón que en la solemnísima y religiosa función de gracias consagrada al Todo Poderoso por el regreso de N. S. P. Señor Pío IX a la ciudad de Roma predicó…,* Ignacio Arango, México, 1850, pp. 13, 17, 25, 73.

7 *Ibid.,* pp. 19-21, 27, 45, 73-77.

8 Miguel Martínez, *Monseñor Munguía y sus escritos,* José Mariano Lara, México, 1870, pp. 67-69, 150-168, 206-228, 554-573. Es lamentable que Martínez no completara esta excelente biografía, la cual termina alrededor de 1841.

9 Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos,* 4ª ed., Porrúa, México, 1964, pp. 133-134.

10 Los títulos de las obras de Munguía se ofrecen en Bravo Ugarte, *Munguía, op. cit., passim.* En la Biblioteca Británica existen tres series de *Obras diversas,* Ignacio Arango, Morelia, 1852-1853; s. e., México, 1852-1856, que comprenden los volúmenes 4, 5 y 6, respectivamente.

11 Clemente de Jesús Munguía, "Disertación sobre el estado de la Lengua Castellana", en *Obras diversas,* última serie, vol. I, México, 1852, p. 28, y "Examen filosófico sobre las relaciones del orden natural y sobrenatural", en *Obras diversas,* segunda serie, vol. II, México, 1852, p. 495.

12 Clemente de Jesús Munguía, "Disertación sobre la elocuencia religiosa", *Pláticas doctrinales y sermones precedidas de una disertación sobre la oratoria sagrada,* Ignacio Arango, Morelia, 1851, pp. xvi-xvii, xxvi, xxxi-xxxiii, xlvi-xlix.

13 Martínez, *Monseñor Munguía…, op. cit.,* pp. 308-360; Munguía, *Obras diversas, op. cit.,* última serie, vol. I, pp. 101, 330.

14 José Gómez Hermosilla, *Arte de hablar en prosa y verso,* D. P. Martínez López (ed.), Librería de la Vda. de C. Bouret, París, 1919, pp. 108-109, 182-183, 414-415, 466-477; Martínez, *Monseñor Munguía…, op. cit.,* pp. 542-543, confirma que Munguía utilizaba esta obra.

15 Martínez, *Monseñor Munguía…, op. cit.,* pp. 364-378; Munguía, *Obras diversas, op. cit.,* última serie, vol. I, pp. 529-562.

16 Munguía, "Los principios de la Iglesia católica comparados con los de las escuelas racionalistas en sus relaciones con la enseñanza", en *Obras diversas, op. cit.,* primera serie, vol. I, Ignacio Arango, Morelia, 1852, p. 39.

17 Clemente de Jesús Munguía, *Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán desde fines de 1855 hasta principios de 1858,* vol. I, V. Segura, México, 1858, p. 515; sobre Maistre, véase Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity,* Murray, Londres, 1990, pp. 91-174 [*El fuste torcido de la humanidad,* trad. de José Manuel Álvarez Flórez, Península, Barcelona, 2019, pp. 127-208].

18 Esta visión histórica prevalece en todas sus obras, pero está presente especialmente en su "Examen filosófico…", en *Obras diversas, op. cit.,* segunda serie, vol. I, pp. 321-527; véase también Martínez, *Monseñor Munguía…, op. cit.,* pp. 534-539.

19 Munguía, "Examen filosófico…", en *Obras diversas, op. cit.,* p. 347.

20 *Ibid.,* pp. 350, 482-483; véase también Clemente de Jesús Munguía, *Del derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones ó sea: curso elemental de derecho natural y de gentes, público, político, constitucional, y principios de legislación,* vol. I, Voz de la Religión, México, 1849, p. 284.

21 Munguía, *Del derecho natural…, op. cit.,* vol. I, p. 287.

22 Munguía, "Los principios de la Iglesia católica…", en *Obras diversas, op. cit.,* primera serie, p. 54; Munguía, *Del derecho natural…, op. cit.,* vol. I, p. 293; Munguía, "Examen filosófico…", en *Obras diversas, op. cit.,* p. 515.

23 Munguía, *Del derecho natural…, op. cit.,* vol. I, pp. vi-vii, xviii, xxxiii; vol. III, pp. 9, 12, 26-31.

24 *Ibid.*, vol. I, pp. lix, 189.

25 *Ibid.*, p. 205; vol. III, pp. 197, 234, 240, 250-255.

26 Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, La Colombe, París, 1960, pp. 39-47.

27 Clemente de Jesús Munguía, *Colección de las cartas pastorales,* Tomás S. Gardida, México, 1855, p. 366.

28 Munguía, *Del derecho natural…, op. cit.,* vol. III, pp. 207-289; Munguía, *Defensa eclesiástica…, op. cit.,* vol. I, pp. 500-501; véase también Georges Frêche, *Un Chancelier Gallican,* Presses Universitaires de France, París, 1969, pp. 54-70; Chancelier D'Aguesseau, *Œuvres complètes,* vol. XV, Fantin, París, 1819, pp. 130, 156-162.

29 Munguía, *Del derecho natural…, op. cit.,* vol. III, p. 290; *Defensa eclesiástica…, op. cit.,* vol. II, pp. 69-70.

30 Munguía, *Del derecho natural…, op. cit.,* vol. III, pp. 311-327.

31 *Ibid.*, vol. III, pp. 333-337, 350, 355, 360-362.

32 Munguía, *Colección de las cartas…, op. cit.,* pp. 4-5.

33 *Ibid.*, pp. 85-88.

34 Más de la mitad de la *Defensa eclesiástica* consiste en notas; en su análisis yo combino texto y notas.

35 Munguía, *Defensa eclesiástica…, op. cit.,* vol. I, pp. 431-435; *Colección de las cartas…, op. cit.,* pp. 432, 470, 481-483, 520, 538.

36 Munguía, *Colección de las cartas…, op. cit.,* pp. 172-187; *Defensa eclesiástica…, op. cit.,* vol. I, pp. 3-17, 439-446.

37 Munguía, *Defensa eclesiástica…, op. cit.,* vol. I, pp. 22-24, 38-43; sobre los ecos lockeanos, p. 474. Sobre la aplicación de la Ley Lerdo, véase Jan Bazant, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875). Aspectos económicos y sociales de la Revolución liberal,* El Colegio de México, México, 1971, pp. xiii, 364.

38 Munguía, *Defensa eclesiástica…, op. cit.,* vol. I, pp. 49-105.

39 *Ibid.*, vol. I, pp. 165-175.

40 Tena Ramírez, *Leyes fundamentales…, op. cit.,* pp. 607-610, 626.

41 Munguía, *Defensa eclesiástica…, op. cit.,* vol. I, pp. 180-197, 223, 233; vol. II, pp. 551, 610-612. En sus notas, vol. I, p. 559, definió a la Constitución como "semi-atea, semi-deísta, y semi-cismática".

42 *Ibid.*, vol. I, pp. 279-307, 332. Nótese que Doblado había invitado a Munguía a realizar una visita pastoral a Guanajuato, vol. II, pp. 4-13.

43 *Ibid.*, vol. II, pp. 2-3, 27, 32, 40-67, 84-86. Munguía proporciona el texto de la circular de Doblado con el fin de refutar esta acusación, citando principalmente su *Del derecho natural…, op. cit.*

44 *Defensa eclesiástica…, op. cit.,* vol. II, pp. 94-98, 118-126.

45 *Ibid.*, vol. I, pp. 342-373, 395-410; vol, II, pp. 102-104.

46 *Ibid.*, vol. I, pp. 534-540; vol. II, pp. 165-171, 176-178.

47 Tena Ramírez, *Leyes fundamentales…, op. cit.,* pp. 634-667.

48 Alfonso Alcalá y Manuel Olimón (eds.), *Episcopado y gobierno en México: cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano 1859-1870,* Universidad Pontificia de México / Ediciones Paulinas, México, 1989, pp. 19-65.

49 Bravo Ugarte, *Munguía, op. cit.,* pp. 66-68.

50 Clemente de Jesús Munguía, *Dos cartas pastorales,* Andrade y Escalante, México, 1860, pp. 24, 49, 52-53, 71.

51 Ignacio Manuel Altamirano, *Obras completas*, vol. V, SEP, México, 1986-1992, pp. 116-118.

52 Clemente de Jesús Munguía, *Sermón de Nuestra Señora de Guadalupe predicado en la insigne y nacional colegiata, el 12 de marzo de 1859,* M. Villanueva, México, 1864, pp. 8-13.

53 *Ibid.,* pp. 47-61.

54 *Ibid.,* pp. 66-69, 72, 80-81.

55 Clemente de Jesús Munguía, *Sermón que predicó en la insigne y nacional colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe, el 29 de agosto de 1860,* M. Villanueva, México, 1860, pp. 7-8, 11, 14-16, 21: la larga cita se encuentra en la p. 16.

56 *Ibid.,* pp. 31-40, 60-65.

57 Bravo Ugarte, *Munguía, op. cit.,* pp. 67-70, 78-83. Véase también Alcalá y Olimón, *Episcopado y gobierno…, op. cit.,* pp. 128-155; y Patricia Galeana de Valadés, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio,* UNAM, México, 1991, *passim.*

58 Citado en David A. Brading, *Church and State in Bourbon Mexico: the Diocese of Michoacán 1749-1810,* Cambridge, 1994, p. 251 [*Una iglesia asediada: El obispado de Michoacán, 1749-1810,* trad. de Mónica Utrilla, FCE, México, 1994]; véase también Tena Ramírez, *Leyes fundamentales…, op. cit.,* pp. 29-32, 38.

59 El incidente con Baz se relata en Lázaro de la Garza y Ballesteros, *Quinta carta pastoral,* José Mariano Lara, México, 1859, pp. 25-27; véase también Annick Lempérière, "¿Nación moderna o república barroca? México, 1823-1857", en François Xavier Guerra y Mónica Quijada (eds.), *Imaginar la nación,* LIT Verlag, Hamburgo / Münster, 1994 (Cuadernos de Historia Latinoamericana, 2), pp. 135-178.

En los años posteriores a su consagración como obispo, Munguía distribuyó como mínimo 27 cartas pastorales e instrucciones que se publicaron en 1855 a manera de colección. Su primera epístola daba la apariencia de ser una nota ominosa y profética al recordar que Dios eligió a Moisés para liberar del faraón a su pueblo elegido y que, mediante la sangre de sus mártires, la Iglesia sutilmente triunfó sobre el poder de los emperadores romanos. Recordó a su clero que cada sacerdote "saca sus títulos de los consejos divinos" y que, al igual que los antiguos levitas, todos conforman "una porción escogida para ser la tribu del Señor". Como era de esperarse, Munguía aclamó la definición de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, un dogma que Pío IX certificó infaliblemente en 1854 y, en una carta pastoral, enumeró todas las figuras del Viejo Testamento que habían inspirado las etapas tempranas de la teología mariana de la Iglesia. Además, hizo notar las encíclicas papales en las que Pío IX había llamado a los fieles a rezar y realizar penitencias para implorar la ayuda de Dios en su lucha contra las fuerzas políticas y la plaga de malos libros y periódicos que amenazaban con destruir a la Iglesia y a la Santa Sede. En cuanto a México, ¿qué podían significar los tres ataques de cólera que el país

había sufrido en los últimos 20 años sino un castigo divino por sus pecados y su incredulidad? Una vez que los liberales llegaron al poder en 1855, Munguía emitió varias cartas pastorales denunciando las leyes que atacaban los intereses de la Iglesia y recurrió a sus antiguas publicaciones para advertir a los fieles que el Estado no tenía derecho a inmiscuirse en asuntos eclesiásticos. Estas publicaciones periódicas no fueron sino un preludio a su prolongada condena de la legislación del gobierno liberal dirigido por Ignacio Comonfort, una serie de cartas pastorales y comunicaciones con ministros y gobernadores de Estado que publicó posteriormente en su *Defensa eclesiástica* (1858), dos extensos volúmenes de documentos acompañados con amplias notas. Mientras que alguna vez sus opiniones quedaron anotadas en libros o fueron explicadas en las aulas del Colegio Seminarista, ahora el clero diocesano las leía en voz alta en la misa dominical y luego se exhibían en los tableros eclesiásticos para que todos las leyeran. En esta campaña de abierta oposición a las medidas gubernamentales, se unieron a Munguía el arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros; el obispo de Puebla; su viejo amigo Pelagio Antonio de la Labastida, y el obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa.

No contento con un simple anatema, Munguía y su cabildo catedralicio emitieron una carta pastoral el 19 de julio de 1856 en la que defendían el derecho "cierto, natural y divino" de la Iglesia a adquirir y gestionar propiedades, el cual era necesario si se quería mantener el clero y, por lo tanto, provenía del mandato de Cristo. El Concilio de Trento condenó a todos los individuos que incautaran propiedades de la Iglesia o traficaran con ellas, y los sentenció a la excomunión. En consecuencia, Munguía declaró que toda venta y transferencia de bienes eclesiásticos derivada de la llamada Ley Lerdo no tendría validez, y excomulgó a todos los individuos que compraban o traficaban con dichas propiedades. En una cir-

cular posterior, el 10 de septiembre de 1856, emitida cuando estaba realizando su visita pastoral en Guanajuato, Munguía repitió sus anatemas, insistiendo en que no podía aceptarse la ley y que cualquier persona que adquiriera propiedades de la Iglesia sería excomulgada *ipso facto,* y por ende sería culpable de un pecado mortal y estaría expuesta al infierno y a una condenación perpetua. Estas cartas pastorales causaron tanta conmoción que el presidente Ignacio Comonfort ordenó que las confiscaran y prohibió al clero leerlas en público. Además, Munguía fue destituido de su diócesis y confinado a la ciudad de México. Por su parte, Manuel Doblado, el gobernador de Guanajuato, se quejó de que algunos sacerdotes ya se habían negado a absolver y a realizar ritos funerarios a las personas que habían adquirido propiedades de la Iglesia, incluso si se trataba de antiguos inquilinos. Doblado expulsó a varios clérigos importantes de sus parroquias, acusándolos de predicar sedición al resistirse a la Ley Lerdo.

El conde Maistre es universalmente visto por los insignes conocedores y mejores críticos como uno de los más universales talentos de nuestro siglo. Su mirada es de águila, que se remonta a la mayor altura en las regiones del pensamiento; su instrucción, tan vasta como su experiencia; su crítica, de primer orden; y para que nada faltase para dar a su pensamiento un peso de autoridad, hay la circunstancia muy notable de que ni aun pertenece al estado eclesiástico.

De la misma manera en que Maistre tristemente señaló que el verdugo era un instrumento indispensable para preservar a la sociedad y a todo gobierno, Munguía declaró también que todo derecho requería de una sanción y que la sanción divina es el infierno. De hecho, "para negar la existencia del infierno [...] es preciso resolverse a negar la existencia de Dios: porque un Dios que no castiga, si lo hace por falta de voluntad es injusto [...]" Asimismo, dado que el alma era

eterna, la condenación —el castigo en sentido último— también debía ser eterna. En una carta pastoral dirigida subsecuentemente a los fieles de su diócesis, Munguía eligió interpretar el sacramento de la confesión de la misma manera legalista, ya que declaró que constituía "una verdadera corte": "El sacerdote que administra es el juez, el penitente es el reo, la manifestación de sus pecados es el hecho, los preceptos de Dios y de la Iglesia son la ley, la penitencia que impone es la pena, y la absolución que pronuncia es la sentencia".

Prieto señaló que era comunicativo y agradable en privado, y que era capaz de cautivar a sus compañeros con su vasta erudición; no obstante, también dijo que estaba "dotado por otra parte de un carácter poco expansivo e insinuante". Asimismo, "su constante encierro, su perpetuo estudio, y sus hábitos de catedrático, le hacían un hombre sin mundo y de marcada insuficiencia para los negocios. Era disputador y susceptible como un colegial malcriado". Al final, Munguía permaneció únicamente seis meses en la capital antes de regresar a Morelia, donde fue ordenado sacerdote y nombrado presidente de Jurisprudencia. Posteriormente, en 1843, se convirtió en rector del Colegio Seminarista.

En la última circular a su clero, el 10 de septiembre de 1857, Munguía lamentó que la policía hubiese entrado a las iglesias para destruir sus cartas pastorales y ordenara a los sacerdotes que exhibieran las leyes federales en sus tableros, amenazándolos con multas si no lo hacían. Todo esto lo describió como "una dictadura liberal" y "una triste singularidad fundada toda en los recursos del hecho, pero desprovista en lo absoluto de los apoyos de la razón y el derecho". En adelante, debía enviar todas sus cartas pastorales y circulares a las autoridades estatales para su aprobación, así que su ejercicio de jurisdicción y comunicación con el clero en Guanajuato estaba totalmente regulado por la autoridad civil. Aun-

que estas medidas se justificaron recurriendo al galicanismo o a las prácticas de Carlos III y sus ministros, en su totalidad la legislación liberal se parecía más a la Reforma protestante. En los últimos meses, Doblado confiscó las oficinas de los recolectores de diezmo y vendió su producto a bajo precio. A pesar de los cargos que tenía en su contra, Munguía se sintió animado por los ejemplos de san Anastasio y san Ambrosio, sin mencionar a Gregorio VII, quien dirigió a la iglesia combativa y su resistencia "contra los príncipes y potestades del siglo". Respecto a la declaración de Doblado, según la cual la gente había perdido la fe en el clero, Munguía comentó que en esta infeliz época de sacrilegio, innovación y persecución, las iglesias estaban llenas, las continuas muestras de devoción de los fieles alentaban al clero y los muchos distinguidos legos habían renunciado a sus cargos civiles en vez de apoyar a los liberales. Era sólo "la clase ilustrada" la que estaba dominada por principios anticlericales. Ni la nación mexicana había abandonado la Iglesia, ni la Iglesia a la nación mexicana.

Si pues, como no puede dudarse, el Derecho de gentes está fundado en la exclusiva independencia y soberanía de las sociedades constituidas; si la Iglesia es una sociedad constituida, que complica en su pensamiento y acción el orden interior, el exterior y el público; si es independiente y soberana; si tiene como cualquier Estado un derecho privativo y un derecho común; si el derecho común de las naciones es el que llaman de gentes o internacional; si éste es el mismo derecho divino natural en segundo término, como ya se ha dicho, poco se necesita discurrir para reconocer como un principio que el poder temporal no puede rehusar al espiritual cuanto por Derecho de gentes un Estado político debe conceder a otro Estado.

Y, aun así, en los mismos años en que Europa caía presa de la agitación revolucionaria, México permaneció "firme en sus creencias, constante en sus hábitos de orden, gozaba de una paz inalterable y con ella todos los beneficios de la sociedad y la civilización". Con una inmensa y casi dolorosa nostalgia por un México colonial que nunca conoció, Munguía pintó un retrato idílico de un país donde los magistrados actuaban como los padres de su pueblo, donde se gobernaban vastos territorios sin ejército, y donde la moral doméstica aún estaba animada por principios católicos. Toda esta argumentación se exponía sólo para resaltar el declive radical de los años recientes, en los que una falsa educación y una deplorable inmoralidad atormentaban a la nación mexicana, y en donde "hoy día un gobierno es el primero de los mendicantes, el soberano de los hambrientos". En cuanto a la religión de la mayoría de los mexicanos, "su fe se halla muy debilitada, su gusto espiritual casi extinguido, su intimidad con Dios apenas se percibe [...]" Así y todo, a pesar de tanta incredulidad y sacrilegio, los católicos no debían desalentarse, sino acudir a María: "Estamos postrados en el lecho de la muerte; pero ella es la Madre de la vida". Munguía concluía con una peroración en la que le suplicaba a María: "Torne otra vez esta nación, a quien te complaces en llamar tuya, y que nunca dejará de clamar por ti como a su tierna y querida Madre [...]"

En lo que atañe a la Iglesia mexicana, las lamentaciones proféticas de Munguía estaban más que justificadas. Cuando Juárez entró a la ciudad de México, desterró a los obispos católicos que habían predicado tan vehementemente contra las medidas liberales de la Reforma. A partir de ahí, las personas en el poder destruyeron los grandes conventos de la capital, confiscaron su riqueza, vendieron sus pinturas y depositaron sus libros en colecciones nacionales. En enero de 1861 Munguía abandonó México y poco a poco se abrió paso en Roma,

donde lo recibieron el papa Pío IX y Pelagio Antonio de la Labastida, el obispo exiliado de Puebla. Allí, en compañía de sus compatriotas obispos, participó en las ceremonias de canonización de Felipe de Jesús, el mártir mexicano de Nagasaki. En 1862 fue nombrado primer arzobispo de Michoacán, como parte de una reorganización de la Iglesia mexicana en la que se crearon seis nuevas diócesis y Guadalajara y Michoacán ascendieron al estatus de arzobispados. Cuando también en 1862 las tropas francesas enviadas por Napoleón III invadieron México y lograron colocar a Maximiliano de Habsburgo como emperador, Munguía regresó a su país, sólo para llevarse una profunda desilusión cuando el nuevo gobernante eligió a liberales moderados como sus ministros y ratificó la Ley Lerdo sobre la desamortización de las propiedades eclesiásticas. El fracaso del nuevo régimen en la negociación de un concordato con el papado significaba que la Iglesia no tendría oportunidad de recobrar su riqueza o influencia política. Munguía, un participante activo en las discusiones entre la Iglesia y el Estado, provocó el disgusto del emperador cuando se negó a regresar a Morelia, alegando mala salud y órdenes papales como motivo para permanecer en la ciudad de México. El 10 de junio de 1865, menos de dos años después de su regreso, embarcó una vez más hacia Roma. Unos meses antes los oculistas que consultó le diagnosticaron unánimemente que la disminución de su vista era irremediable, y que pronto la perdería por completo. Él mismo atribuyó su condición a que "he pasado la vida escribiendo y corrigiendo pruebas". Para cuando murió en Roma, el 14 de diciembre de 1868, ya estaba completamente ciego. Más tarde, en 1897, una vez exhumados sus restos, los trasladaron a la catedral de Morelia, donde fueron colocados junto a los del obispo Antonio de San Miguel, y frente a los de su antiguo patrón, el obispo Juan Gómez de Portugal.

Profesor claramente dedicado, Munguía editó una serie de textos para sus estudiantes de seminario con el fin de que tuvieran modelos de oratoria para sus sermones. Lo que resulta extraordinario es que ponía a los grandes predicadores franceses del reino de Luis XIV —Bossuet, Fenelon, Massillon y Bourdaloue—, como ejemplos vivientes de la oratoria sagrada, enfocándose especialmente en el sermón de Massillon sobre la "Impenitencia final", ya que era "una muestra perfecta de elocuencia sagrada". También incluyó algunos textos de Demóstenes y Cicerón, traduciendo al orador griego desde la versión francesa. Finalmente, incluyó un célebre ataque a Napoleón compuesto por Chateaubriand, "el autor inmortal del *Genio del cristianismo*". Como libro de texto, Munguía confiaba en el *Arte de hablar* (1826) de José Gómez Hermosilla, una obra española que deploraba el exceso de latinismos de Góngora y Quevedo, y presentaba a Leandro Fernández de Moratín, el dramaturgo neoclásico, como modelo de corrección. En todo esto, Munguía revelaba el profundo afrancesamiento que afectó a México tanto como a España en las últimas décadas del siglo XVIII, y que siguió teniendo influencia durante la mayor parte del siglo XIX.

A lo largo de tres siglos, María ha formado "esta índole suave y dulce" de los mexicanos y, como "hija predilecta de la ternura de María, nuestra patria figura en la historia de la religión como uno de los pueblos más singularmente favorecidos". Fue gracias a la visión guadalupana de México que Munguía pudo exclamar: "Oh dichosísima nación [...] Tú serás grande, tú darás a la historia las más brillantes y gloriosas páginas; serás la Reina del Nuevo Mundo [...]"

Para contrarrestar estas doctrinas anárquicas, Munguía ofreció la figura de Pío IX, "el único personaje que para una misión tan sublime pudiera presentar el mundo". ¿Acaso "la vuelta providencial del Pontífice-Rey" no anunciaba un alba

brillante para los asuntos humanos? Aunque "la Iglesia no es de este mundo, está en este mundo", y qué mejor lugar para ejemplificar su papel que en el poder temporal del papa en Italia, el cual Munguía definía como "una institución providencial, necesaria en las sociedades modernas, puesto que ella es la que representa socialmente la permanencia organizada de sus principios conservadores". En efecto, la sociedad no podía sobrevivir "sin doctrinas fuertes e infalibles, sin doctrinas intransigibles en todo el vasto sistema de sus ideas, incontrastables en su poder sobre pueblos, inaccesibles al tacto resbaladizo de la razón humana". Lo que necesitaban las masas no eran teorías, sino símbolos; no filosofía o política, sino principios católicos. De hecho, tras la oleada reciente de revoluciones, muchos hombres se volcaron de nuevo a la religión al darse cuenta de que sólo la Iglesia podía salvaguardar un gobierno legítimo ante la amenaza de revueltas y anarquía. Lo que ahora se requería era un ataque conjunto a la libertad, la democracia y la filosofía; era necesario combatir esos males con "la Fé, la ley y la autoridad". El triunfo de Pío IX sobre la república romana significaba que "la Santa Iglesia Católica vuelve a recibir hoy aquella misión sublime de orden, de concordia y de prosperidad pública [...]", remediando divisiones y revirtiendo la corriente revolucionaria. Ésa fue la tarea heroica de Pío IX: pronunciar su *non plus ultra* contra todas las manifestaciones de la desenfrenada razón humana.

Tal como le correspondía a un hijo del siglo XIX, Munguía defendió a la Iglesia recurriendo a la historia, y se explayaba sobre su labor, siempre fecunda, de promover la civilización cristiana; retrataba a la religión como "la fuente de lo grande, de lo sublime, de lo bello, el verdadero manantial del genio, el origen de las concepciones más profundas [...]" Cuando Constantino el Grande se convirtió al cristianismo, unió de manera efectiva la Iglesia y el Estado, permitiendo así que el

Evangelio moldeara las leyes y las conciencias. La civilización antigua se había basado en la esclavitud; fue la fe cristiana la que liberó a la humanidad desde entonces: "Por el establecimiento de su poder espiritual el cristianismo ha redimido al hombre de su ilimitada sujeción al poder temporal [...]" A partir de ahí, en la España visigótica, los obispos participaron en asambleas nacionales y el clero sentó las bases de sus leyes. De manera más general, durante la Edad Media la Iglesia creó una civilización cristiana, rescatando a Europa del barbarismo. No obstante, es evidente que Munguía era indiferente a la cultura de aquella época y, de hecho, no menciona en ningún lado a los grandes escolásticos cuyas enseñanzas habían dominado en los colegios españoles y mexicanos hasta mediados del siglo XVIII. Fiel a su prejuicio neoclásico, lamentaba que "el renacimiento de las letras, que vino a disipar las espesas nubes que habían envuelto el mundo durante los pesados siglos de la Edad Media [...]", se viera traicionado por la razón humana y la herejía. Sobre todo, fue la Reforma protestante la que no sólo eclipsó los logros del Renacimiento, sino que también desató la razón humana. No obstante, los impulsos anárquicos de la Reforma se vieron contrarrestados por una era de genuino esplendor, "esa grandeza intelectual que se admira todavía con entusiasmo", es decir, la época de Luis XIV. Así, cuando Munguía celebraba "la feliz concordia entre la autoridad divina y la razón humana, el opulento y magnífico reinado de Luis el Grande", comprobó la inmensa nostalgia que sentía por la monarquía absoluta y la unión entre la Iglesia y el Estado, la cual aseguraba su estabilidad. La profunda ironía aquí es que Munguía se hubiera identificado tan estrechamente con la cultura clásica católica de la Francia del siglo XVII, y se abstuviera tan resueltamente de mencionar cualquier cosa sobre la monarquía católica de España, cuya cultura dominó a México durante tanto tiempo. Sea como fuere, la era dorada de Bossuet y Massi-

llon se terminó brutalmente debido al escepticismo y la impiedad de los filósofos franceses, cuyo ataque sacrílego tanto a la Iglesia como a la monarquía finalmente dio lugar a la Revolución francesa. De hecho, "la filosofía del siglo XVIII es hija legítima de la Reforma del siglo XVI, como la Revolución francesa es la producción inmediata de aquella filosofía". Afortunadamente, la destrucción provocada por esa revolución engendró a su vez escritores como Maistre, Bonald, Chateaubriand y Lamennais, cuyos análisis sobre la importancia de ese acontecimiento para la sociedad humana eran de mucha valía. Las conclusiones que sacó Munguía de este panorama histórico fueron que sólo la vieja cristiandad podía conciliar razón y fe y que "la razón independiente es la sociedad anárquica". Al mismo tiempo, era obvio que "las revoluciones civiles corresponden exactamente a las revoluciones filosóficas", dado que derivan de opiniones y "la opinión es la hija de las doctrinas". En última instancia, la estabilidad social dependía de la autoridad espiritual y de la influencia de la Iglesia, una observación que condujo a Munguía a recomendar que "la Iglesia debía unirse con el Estado, para que la sociedad tocase a su perfecta madurez".

El 12 de julio de 1859, el presidente Juárez promulgó las Leyes de Reforma que nacionalizaban toda propiedad eclesiástica, separaban a la Iglesia del Estado y disolvían todas las órdenes religiosas y confraternidades masculinas. En un manifiesto preliminar, el gabinete liberal, entonces ubicado en Veracruz, denunció al "alto clero" que promovió una guerra civil con el fin de defender los intereses y prerrogativas que heredó del "sistema colonial". El Estado expropiaba todas las propiedades de la Iglesia para despojar al clero de su influencia. En adelante, los sacerdotes debían sostenerse con las dádivas voluntarias de los fieles, acuerdos que no serían regulados por el gobierno, ya que no existía la intención de

convertir estas donaciones en propiedades. Las leyes complementarias establecían el registro civil y definían el matrimonio como un contrato civil que debía celebrarse en sus oficinas. Se establecieron cementerios y panteones civiles, y se prohibió al clero oficiar en los entierros. Tras la victoria liberal, el 4 de diciembre de 1860, se declaró la total libertad de cultos religiosos, aunque sometidos a un control estricto en todas las manifestaciones públicas. Finalmente, el 26 de febrero de 1863 se disolvieron todas las comunidades religiosas femeninas y se expropiaron sus edificios residenciales, con la única excepción de las Hermanas de la Caridad. Para justificar estas medidas, el gabinete liberal declaró que su gobierno no representaba a un solo partido, sino que encarnaba a la nación mexicana, cuyos principios eran "el símbolo de la razón, del orden, de la justicia y de la civilización".

No contento con la separación de la Iglesia del Estado y la expropiación de sus bienes inmuebles, el ministro liberal de Justicia y Asuntos Eclesiásticos, José María Iglesias, promulgó una ley el 11 de abril de 1857 para ordenar al clero que se abstuviera de cobrar a los pobres por bautizos, matrimonios y entierros, definiendo como pobre a todo aquel que no ganara más de lo necesario para su manutención diaria. No obstante, se extendió a los gobernadores la laxitud para definir qué niveles de la sociedad debían entrar en esa categoría y cuáles cuotas, en caso de haberlas, debía recibir el clero por la administración de los sacramentos. Todos los sacerdotes que persistieran en recibir cuotas de los pobres o se negaran a colaborar con las autoridades civiles recibirían una multa o se les expulsaría de sus parroquias. Al introducir esta medida, Iglesias insistía en que los sacramentos cristianos no debían ser una fuente de ingreso, y exaltaba a la ley como "humanitaria, caritativa, religiosa, justa y acertada". Sin embargo, el 8 de mayo de 1857 Munguía, entonces con residencia en Coyoacán, describió la ley como una calumnia, un ataque

al honor del clero, que siempre había atendido a los verdaderamente pobres sin cargo alguno. Condenaba la medida como un "despojo de jurisdicción" de la Iglesia, una medida que era "amenazante, coactiva y deshonrosa a la Santa Iglesia mexicana". Sus peores miedos se cumplieron cuando Manuel Doblado, el gobernador de Guanajuato, incluyó entre el rango de pobres a todos los mineros, artesanos, soldados, indígenas y funcionarios que ganaran menos de 600 pesos al año. Afrontando la ruina financiera del clero parroquial, cuyo sustento provenía de aquellos pagos, Munguía ordenó al clero que no mostrara la ley en los tableros eclesiásticos y que siguiera cobrando las cuotas tradicionales por sus servicios, pero exentando de estos cargos a los verdaderamente pobres.

Tal como le correspondía a un hijo del siglo XIX, Munguía defendió a la Iglesia recurriendo a la historia, y se explayaba sobre su labor, siempre fecunda, de promover la civilización cristiana; retrataba a la religión como "la fuente de lo grande, de lo sublime, de lo bello, el verdadero manantial del genio, el origen de las concepciones más profundas [...]" Cuando Constantino el Grande se convirtió al cristianismo, unió de manera efectiva la Iglesia y el Estado, permitiendo así que el Evangelio moldeara las leyes y las conciencias. La civilización antigua se había basado en la esclavitud; fue la fe cristiana la que liberó a la humanidad desde entonces: "Por el establecimiento de su poder espiritual el cristianismo ha redimido al hombre de su ilimitada sujeción al poder temporal [...]" A partir de ahí, en la España visigótica, los obispos participaron en asambleas nacionales y el clero sentó las bases de sus leyes. De manera más general, durante la Edad Media la Iglesia creó una civilización cristiana, rescatando a Europa del barbarismo. No obstante, es evidente que Munguía era indiferente a la cultura de aquella época y, de hecho, no menciona en ningún lado a los grandes escolásticos cuyas

enseñanzas habían dominado en los colegios españoles y mexicanos hasta mediados del siglo XVIII. Fiel a su prejuicio neoclásico, lamentaba que "el renacimiento de las letras, que vino a disipar las espesas nubes que habían envuelto el mundo durante los pesados siglos de la Edad Media [...]", se viera traicionado por la razón humana y la herejía. Sobre todo, fue la Reforma protestante la que no sólo eclipsó los logros del Renacimiento, sino que también desató la razón humana. No obstante, los impulsos anárquicos de la Reforma se vieron contrarrestados por una era de genuino esplendor, "esa grandeza intelectual que se admira todavía con entusiasmo", es decir, la época de Luis XIV. Así, cuando Munguía celebraba "la feliz concordia entre la autoridad divina y la razón humana, el opulento y magnífico reinado de Luis el Grande", comprobó la inmensa nostalgia que sentía por la monarquía absoluta y la unión entre la Iglesia y el Estado, la cual aseguraba su estabilidad. La profunda ironía aquí es que Munguía se hubiera identificado tan estrechamente con la cultura clásica católica de la Francia del siglo XVII, y se abstuviera tan resueltamente de mencionar cualquier cosa sobre la monarquía católica de España, cuya cultura dominó a México durante tanto tiempo. Sea como fuere, la era dorada de Bossuet y Massillon se terminó brutalmente debido al escepticismo y la impiedad de los filósofos franceses, cuyo ataque sacrílego tanto a la Iglesia como a la monarquía finalmente dio lugar a la Revolución francesa. De hecho, "la filosofía del siglo XVIII es hija legítima de la Reforma del siglo XVI, como la Revolución francesa es la producción inmediata de aquella filosofía". Afortunadamente, la destrucción provocada por esa revolución engendró a su vez escritores como Maistre, Bonald, Chateaubriand y Lamennais, cuyos análisis sobre la importancia de ese acontecimiento para la sociedad humana eran de mucha valía. Las conclusiones que sacó Munguía de este panorama

histórico fueron que sólo la vieja cristiandad podía conciliar razón y fe y que "la razón independiente es la sociedad anárquica". Al mismo tiempo, era obvio que "las revoluciones civiles corresponden exactamente a las revoluciones filosóficas", dado que derivan de opiniones y "la opinión es la hija de las doctrinas". En última instancia, la estabilidad social dependía de la autoridad espiritual y de la influencia de la Iglesia, una observación que condujo a Munguía a recomendar que "la Iglesia debía unirse con el Estado, para que la sociedad tocase a su perfecta madurez".

Durante la Guerra de los Tres Años (1858-1860), Clemente de Jesús Munguía permaneció en la ciudad de México aislado de su diócesis, la cual estaba bajo el poder de las fuerzas liberales. Fue entonces cuando se enteró de la confiscación de la plata, el oro y las joyas que poseía la catedral de Morelia, la riqueza acumulada a lo largo de tres siglos y disipada de un solo golpe por el gobernador Epitacio Huerta. En 1859 llegaron noticias de la expropiación del Colegio Seminarista, un amplio y hermoso edificio situado frente a la catedral, y que a partir de entonces albergaría a las autoridades del estado de Michoacán. Así pues, la institución que alimentó su crecimiento intelectual estaba cerrada, la biblioteca que se esforzó en aumentar había sido confiscada, y sus majestuosos patios ahora estaban repletos de burócratas en lugar de estudiantes. No sorprende que en aquellos años Munguía reiterara su defensa del poder temporal del papado, emitiendo el 18 de febrero de 1860 una carta pastoral en la que afirmaba que "el Jefe de la Iglesia universal nació soberano" y definía el poder temporal como "un medio providencial acordado por el Divino legislador del cristianismo". Nuevamente condenaba la doctrina de los Derechos del Hombre por subvertir los poderes dogmáticos de la Iglesia y ser la causa de las revoluciones y el socialismo. Asimismo, señalaba que la crisis actual tenía sus orígenes en la Reforma protestante y la filosofía escépti-

ca del siglo XVIII. Lo nuevo aquí era la amenaza a los Estados Pontificios debido a la derrota de Austria frente al reino de Piamonte.

Dado que su negativa a hacer el juramento generó una oleada de críticas, en abril de 1851 Munguía publicó un *Manifiesto* en el que explicaba que el motivo de su renuencia era la última cláusula del juramento. ¿Cómo podía jurar observar leyes que aún no se aprobaban, las cuales, en cualquier caso, requerían la autorización de la Santa Sede? En el artículo 50 de la Constitución se le otorgaba al Congreso el poder de firmar concordatos con la Santa Sede y ejercer los derechos de patronato eclesiástico en toda la federación. No obstante, este asunto nunca se había resuelto. Munguía recordaba que el 11 de marzo de 1822 se reunieron delegados de todas las diócesis mexicanas y concluyeron que, con la obtención de la independencia, el antiguo patronato que el papado le otorgaba a la Corona española había expirado, y el Estado mexicano tenía que negociar un nuevo acuerdo con la Santa Sede, dado que la Iglesia mexicana, a diferencia de su contraparte política, no contaba con "soberanía canónica". A pesar de esta declaración, en 1833, y de nuevo en 1847, los gobiernos radicales promulgaron una legislación que afirmaba que el gobierno federal tenía el derecho de designar nombramientos en obispados y parroquias. Estas medidas fueron condenadas con valentía por el obispo predecesor, el doctor Juan Cayetano Portugal, quien fue expulsado de su diócesis como castigo por sus protestas. Ahora Munguía recibía ataques por desear que la Iglesia no fuera gobernada por el Estado, y por negarse a aceptar la Constitución. En respuesta, explicó que aceptaba el hecho de que la sociedad tenía derechos exclusivos para determinar qué tipo de gobierno deseaba, y confesó que en la práctica él prefería una forma de gobierno representativa, regulada por una constitución republicana equilibrada. Sin embargo, para hablar en términos filo-

sóficos, toda soberanía derivaba de Dios y no del pueblo, y todas las revoluciones tendían a desnaturalizar a la sociedad. Aun así, la Iglesia católica apoyaba todas las formas de gobierno legítimo, ya fueran republicanas o monárquicas. Tanto en el comienzo como en la conclusión de su *Manifiesto,* Munguía defendía su rechazo a hacer el juramento con base en su conciencia como obispo y hombre, dado que "nunca es lícito obrar contra la conciencia": un principio de acción que más tarde lo impulsaría a desafiar a la legislación estatal que abarcaba un amplio conjunto de asuntos.

El 6 de enero de 1851, Clemente de Jesús Munguía (1810-1868), el nuevo obispo de Michoacán, entró al Palacio de Gobierno en Morelia, adonde lo habían invitado para rendir el juramento habitual: "¿Juráis guardar y hacer guardar la Constitución y Leyes Generales de los Estados Unidos Mejicanos, sujetándoos desde ahora a las que arreglaren el Patronato de la Federación?" Tras un breve silencio, Munguía respondió: "No, porque esta fórmula compromete los derechos y libertades de la Iglesia". Tanto el gobernador, Gregorio Cevallos, como el presidente de la república, el general José Joaquín Herrera, quedaron indignados ante tal desafío a su autoridad, especialmente porque, según afirmaron más tarde, otros 15 obispos ya habían hecho este juramento en las mismas palabras que Munguía rechazó. Para entender el contexto de este incidente es necesario mencionar que los miembros del cabildo catedralicio de Morelia habían elegido a Munguía como la primera opción de entre tres candidatos para ser nombrado obispo. Luego enviaron su propuesta al presidente Herrera, acompañada de recomendaciones de los gobernadores de Michoacán y Guanajuato. Por su parte, el presidente decidió presentar el nombre de Munguía al papa Pío IX, quien ratificó debidamente esta elección y emitió las bulas canónicas que nombraban a Munguía como obispo. Después de que el Senado aprobó estas bulas, el Supremo

Gobierno, como se llamaba al Poder Ejecutivo en esos días, concedió puntualmente el *pase* para su transmisión a Michoacán, y el ministro de Justicia y Asuntos Eclesiásticos ordenó al gobernador de Michoacán que presidiera la toma del juramento de lealtad de Munguía a la Constitución y las Leyes de México antes de otorgarle las bulas papales. A pesar de que la república mexicana había fracasado en el intento de negociar un concordato con la Santa Sede, se daba por sentada la aprobación presidencial de los candidatos que los cabildos catedralicios eligieran como obispos. Después de todo, la Constitución de 1824 no sólo comenzaba con la evocación "En nombre de Dios Todopoderoso, autor y supremo legislador de la sociedad…", sino que también, en el artículo 3, declaraba que "la religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra". Además, el artículo 110 confería al presidente, junto con el Congreso, el Senado y la Suprema Corte de Justicia, el poder para "conceder el pase o retener los decretos conciliares, bulas pontificias, breves y rescriptos". Pese a la ausencia de un patronato acordado, es decir, el derecho del gobierno a nombrar obispos, canónigos y párrocos, un derecho que antes ejercía la Corona española en México, las autoridades ejecutivas de la república obviamente esperaban no sólo que se las consultara, sino que pudieran intervenir activamente en la aprobación de todos los candidatos al episcopado.

No obstante, fue la promulgación de la nueva Constitución, el 5 de febrero de 1857, lo que suscitó el mayor torbellino de protestas por parte de la jerarquía católica en México, ya que en ella se separaba a la Iglesia del Estado, se declaraba la educación gratuita y se otorgaba a todos los ciudadanos el derecho a expresar y publicar cualquier opinión o doctrina que profesaran, siempre y cuando no buscaran socavar

la moral o el orden público. No sólo se prohibieron estrictamente todas las jurisdicciones e inmunidades privadas o corporativas, sino que, en el artículo 27, se estipulaba que "ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá la capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución". Finalmente, el artículo 123 declaraba: "Corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer, en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes". Aquí, en efecto, se encontraban todos los elementos de un Estado secular, aunque con poderes para regular el ejercicio de la religión.

De la esencia y del fin de la Iglesia se deriva un triple cargo, que consiste, primero, en la conservación y enseñanza de la doctrina; segundo, en la distribución de la gracia por medio del sacrificio, los sacramentos y las prácticas solemnes de culto; tercero, en la disciplina general y particular, establecida y conservada para el gobierno de los fieles.

Tal como le correspondía a un hijo del siglo XIX, Munguía defendió a la Iglesia recurriendo a la historia, y se explayaba sobre su labor, siempre fecunda, de promover la civilización cristiana; retrataba a la religión como "la fuente de lo grande, de lo sublime, de lo bello, el verdadero manantial del genio, el origen de las concepciones más profundas [...]" Cuando Constantino el Grande se convirtió al cristianismo, unió de manera efectiva la Iglesia y el Estado, permitiendo así que el Evangelio moldeara las leyes y las conciencias. La civilización antigua se había basado en la esclavitud; fue la fe cristiana la que liberó a la humanidad desde entonces: "Por el establecimiento de su poder espiritual el cristianismo ha redimido al hombre de su ilimitada sujeción al poder temporal

[…]" A partir de ahí, en la España visigótica, los obispos participaron en asambleas nacionales y el clero sentó las bases de sus leyes. De manera más general, durante la Edad Media la Iglesia creó una civilización cristiana, rescatando a Europa del barbarismo. No obstante, es evidente que Munguía era indiferente a la cultura de aquella época y, de hecho, no menciona en ningún lado a los grandes escolásticos cuyas enseñanzas habían dominado en los colegios españoles y mexicanos hasta mediados del siglo XVIII. Fiel a su prejuicio neoclásico, lamentaba que "el renacimiento de las letras, que vino a disipar las espesas nubes que habían envuelto el mundo durante los pesados siglos de la Edad Media […]", se viera traicionado por la razón humana y la herejía. Sobre todo, fue la Reforma protestante la que no sólo eclipsó los logros del Renacimiento, sino que también desató la razón humana. No obstante, los impulsos anárquicos de la Reforma se vieron contrarrestados por una era de genuino esplendor, "esa grandeza intelectual que se admira todavía con entusiasmo", es decir, la época de Luis XIV. Así, cuando Munguía celebraba "la feliz concordia entre la autoridad divina y la razón humana, el opulento y magnífico reinado de Luis el Grande", comprobó la inmensa nostalgia que sentía por la monarquía absoluta y la unión entre la Iglesia y el Estado, la cual aseguraba su estabilidad. La profunda ironía aquí es que Munguía se hubiera identificado tan estrechamente con la cultura clásica católica de la Francia del siglo XVII, y se abstuviera tan resueltamente de mencionar cualquier cosa sobre la monarquía católica de España, cuya cultura dominó a México durante tanto tiempo. Sea como fuere, la era dorada de Bossuet y Massillon se terminó brutalmente debido al escepticismo y la impiedad de los filósofos franceses, cuyo ataque sacrílego tanto a la Iglesia como a la monarquía finalmente dio lugar a la Revolución francesa. De hecho, "la filosofía del siglo XVIII es hija

legítima de la Reforma del siglo XVI, como la Revolución francesa es la producción inmediata de aquella filosofía". Afortunadamente, la destrucción provocada por esa revolución engendró a su vez escritores como Maistre, Bonald, Chateaubriand y Lamennais, cuyos análisis sobre la importancia de ese acontecimiento para la sociedad humana eran de mucha valía. Las conclusiones que sacó Munguía de este panorama histórico fueron que sólo la vieja cristiandad podía conciliar razón y fe y que "la razón independiente es la sociedad anárquica". Al mismo tiempo, era obvio que "las revoluciones civiles corresponden exactamente a las revoluciones filosóficas", dado que derivan de opiniones y "la opinión es la hija de las doctrinas". En última instancia, la estabilidad social dependía de la autoridad espiritual y de la influencia de la Iglesia, una observación que condujo a Munguía a recomendar que "la Iglesia debía unirse con el Estado, para que la sociedad tocase a su perfecta madurez".

No obstante, fue en su tratado *Del derecho natural* (1849) donde Munguía formuló doctrinas que inspirarían a una generación de clérigos en Michoacán para resistir las pretensiones del Estado liberal. Era evidente desde el comienzo su intención de polemizar, pues Munguía desestimaba a los autores más comunes, esto es, Grotius, Puffendorf, Mably, Montesquieu, Filangieri, Bentham y Comte, por ser peligrosos o difusos. En su lugar, recomendaba las obras de Bonald, Maistre y la *Lógica* de Thorel. Después de todo, ¿acaso no había escrito Bonald: "La guerra, la peste, el hambre, no serán capaces de destruir a la sociedad, un libro basta para arruinarla"? Pero, a pesar de estas advertencias perentorias, su tratado se apoyaba fuertemente en todo tipo de autores y, como en otras partes, no dudó en citar extensamente manuales clásicos como el de Vattel sobre derecho internacional o el de Walter sobre derecho canónico. Al escribir abiertamente desde un punto de vista católico, era de esperarse que in-

sistiera en que todo derecho y sociedad humana provenían de Dios, y "el hombre no es dueño de su ser". Por consiguiente, Dios era el autor de las leyes de las naciones y se debía considerar como "el autor del derecho de gentes". Aun así, aceptaba que el mundo estaba dividido en naciones y que "cada nación es independiente y soberana" y, de hecho, goza de su propio "espíritu nacional". Munguía rechazaba la idea hobbesiana de que la guerra entre Estados era el orden natural de las cosas, y en cambio creía que las naciones participaban en "una carrera de provechosa emulación" sin recurrir al conflicto armado. No obstante, admitía que existían naciones civilizadas y salvajes, y que, con el fin de redimir a las salvajes, existía "una misión civilizadora en el mundo político", lo que él denominaba "el irresistible poder de las cosas", que evidentemente encontraba salida en la colonización. Sin embargo, argumentaba que esa misión había que dejársela a los católicos, ya que ellos introducirían la civilización sin la violencia de la conquista.

Preocupado sobre todo por defender a la Iglesia católica de un ataque liberal, fuera filosófico o político, Munguía publicó una variedad de libros como *Los principios de la Iglesia católica comparados con los de las escuelas racionalistas; Estudios fundamentales sobre el hombre considerado bajo el triple aspecto de la religión, de la moral, y de las leyes;* y *Del pensamiento y su enunciación,* los cuales se publicaron o se volvieron a imprimir en 1852, después de que fuera elegido obispo. Aquí es donde confesó que sus ideas provenían principalmente de sus lecturas de Chateaubriand, Frayssinous, Lamennais, Lacordaire, Maistre, Bonald, Bouvier y otros autores franceses menores de principios del siglo XIX. El único autor español que citó fue Balmes; el único alemán, Schlegel, con su *Historia de la literatura;* y el único inglés (además de Bacon), el cardenal Wiseman. En efecto, el pensamiento de Munguía derivaba casi exclusivamente de la reacción france-

sa a la revolución, la cual evidentemente identificaba como la inspiración del liberalismo mexicano. De esos escritores se sentía más endeudado con Chateaubriand en lo que respecta a su visión de la historia, y con Bonald y Maistre por su teoría de la sociedad, la Iglesia y el papado. En un trabajo posterior, cuando ya se había sumergido en un conflicto político, distinguió a Joseph de Maistre con su más cálido elogio, escribiendo:

En un sermón pronunciado en la catedral de Morelia, el 30 de junio de 1850, para dar gracias por el retorno de Pío IX a Roma, Munguía anunció públicamente su ultramontanismo intransigente. Al confesar la distancia que mantenía ante "esa esfera donde gira el pensamiento exclusivamente político", dijo hablar desde "la cátedra del Espíritu Santo", fungiendo "como intérprete de la Iglesia y el Estado de Michoacán". Según Munguía, toda Europa se había estremecido en 1848, cuando la revolución se extendió por todo el continente y el socialismo estalló de repente, culminando así tres siglos de aberración durante los cuales, comenzando con la Reforma protestante, la razón humana se emancipó de la orientación de la fe católica, y por ende inició el proceso que condujo al racionalismo del siglo XVIII, a la anarquía de la Revolución francesa y ahora a la amenaza del socialismo. En aquel año habían expulsado al papa de Roma, y su benévola monarquía fue remplazada por una república radical que, inspirada en Giuseppe Mazzini, buscaba confinar el papado a la esfera del "gobierno espiritual". Como una advertencia terrible, citó las estremecedoras palabras de Andrés Luis Mazzini:

Más tarde, desde su vista privilegiada en la capital, Munguía protestó contra el establecimiento de un Registro Civil de nacimientos, defunciones y matrimonios, decretado el 27 de enero de 1857. Había una buena razón para protestar, ya que esta ley obligaba al clero parroquial a registrar todos los

bautizos, matrimonios y entierros que hubieran realizado en sus iglesias, convirtiéndose así en funcionarios de Estado sin recompensa alguna. Asimismo, se obligaba al clero a proporcionar cuidados a todos "los niños expósitos" de sus distritos. Munguía declaró que el clero carecía de los medios para cumplir con esta ley debido a que sus propiedades estaban confiscadas. Por otro lado, afirmó que la transmisión de derecho de propiedad podía estar en peligro si los matrimonios no se anotaban en el nuevo registro.

Durante la Guerra de los Tres Años (1858-1860), Clemente de Jesús Munguía permaneció en la ciudad de México aislado de su diócesis, la cual estaba bajo el poder de las fuerzas liberales. Fue entonces cuando se enteró de la confiscación de la plata, el oro y las joyas que poseía la catedral de Morelia, la riqueza acumulada a lo largo de tres siglos y disipada de un solo golpe por el gobernador Epitacio Huerta. En 1859 llegaron noticias de la expropiación del Colegio Seminarista, un amplio y hermoso edificio situado frente a la catedral, y que a partir de entonces albergaría a las autoridades del estado de Michoacán. Así pues, la institución que alimentó su crecimiento intelectual estaba cerrada, la biblioteca que se esforzó en aumentar había sido confiscada, y sus majestuosos patios ahora estaban repletos de burócratas en lugar de estudiantes. No sorprende que en aquellos años Munguía reiterara su defensa del poder temporal del papado, emitiendo el 18 de febrero de 1860 una carta pastoral en la que afirmaba que "el Jefe de la Iglesia universal nació soberano" y definía el poder temporal como "un medio providencial acordado por el Divino legislador del cristianismo". Nuevamente condenaba la doctrina de los Derechos del Hombre por subvertir los poderes dogmáticos de la Iglesia y ser la causa de las revoluciones y el socialismo. Asimismo, señalaba que la crisis actual tenía sus orígenes en la Reforma protestante y la filosofía escéptica del siglo XVIII. Lo nuevo aquí era la amenaza a los Estados

Pontificios debido a la derrota de Austria frente al reino de Piamonte.

El primero en atacar a la Iglesia fue Benito Juárez, el ministro de Justicia y Asuntos Eclesiásticos, quien, el 25 de noviembre de 1855, abolió los fueros, las jurisdicciones privadas de las fuerzas armadas y del clero, y por ende privó a las cortes eclesiásticas de la posibilidad de dictar sanciones civiles. Munguía se apresuró a condenar esta medida aduciendo que el fuero, que dotaba al clero de inmunidad respecto de la jurisdicción civil, era "el derecho que la Iglesia tiene por su misma constitución divina". Negó el argumento expuesto por José María Luis Mora de que estos privilegios legales creaban un "espíritu de cuerpo" que socavaba el "espíritu público y nacional", pero luego debilitó sus argumentos al citar una pregunta desafiante de su tratado *Del derecho natural:* "¿Será por ventura de menos categoría la Iglesia católica que una nación cualquiera [...]? ¿Es menos digno el ministerio católico que el ministerio diplomático?" En particular, le preocupaba que los jueces seculares pudieran pronunciarse a favor o en contra de la anulación de los matrimonios que se celebraban en la iglesia. Prohibió estrictamente al clero aceptar la ley o recurrir por cualquier motivo a las cortes civiles. Sin embargo, cuando protestó ante el gobierno liberal, Juárez le informó en un tono lacónico que no era "conveniente a su decoro y dignidad entrar en discusión con algunos de sus súbditos sobre el cumplimiento o desobedecimiento de [esta ley]". En respuesta, Munguía reiteró que Dios había otorgado a los obispos, como herederos de los apóstoles, la tarea de combatir el error y proclamar la doctrina católica.

Regresando a la condición de su país y de su pueblo, Munguía aseveró que todo el conflicto surgió del intento de remplazar los designios de Dios con simples proyectos humanos. "Cada uno quiso hacer a México a su gusto, buscando tipos

fuera de aquí", ya fueran monarquía, república o dictadura. México, antes una nación religiosa, opulenta y de carácter dulce, que únicamente necesitó de la independencia para alcanzar la cima de la prosperidad y la grandeza, actuó como un hijo pródigo y, mediante disipación y violencia, destruyó su herencia. Tal como en el mundo antiguo, el racionalismo socavó la religión de tal manera que la anarquía y la avaricia, la pasión y la tiranía, devastaron a la sociedad. El resultado era que la patria se encontraba en una condición deplorable: "Nace apenas; y ya la veis marchitarse como una bella flor; es joven, y sin embargo parece un cadáver: si no está ya en el sepulcro, es porque ha sido muy prolongada su agonía". Como Nínive cuando el profeta Jonás la visitó, México estaba de luto por su destrucción y ruina. El país sólo obtendría la salvación si regresaba a Dios y formaba una nueva alianza con Cristo. Como estaban las cosas, Munguía sólo podía lamentarse como otro Jeremías: "No veo más que guerra por todas partes, sangre corriendo a torrentes, luto, orfandad, miseria, lágrimas, desesperación, muerte".

En las últimas páginas de su *Defensa eclesiástica,* Munguía se consolaba con la aprobación que Pío IX le extendió en respuesta a su fervor por defender a la Iglesia, pero admitía que ser un obispo en México era acostarse en un lecho de espinas. Habían pasado más de 15 meses desde que lo expulsaran de su iglesia y lo confinaran a la ciudad de México. Muchas parroquias carecían de sacerdotes y los canónigos de su catedral se mantenían gracias a préstamos. Habían multado con 375 pesos al impresor de sus cartas pastorales en Morelia por oponerse al gobierno. Y, aun así, los ataques al clero continuaban: en Michoacán, en diciembre de 1857, el gobernador Santos Degollado impuso un préstamo obligatorio de 100 000 pesos al clero de su estado, y cuando se demostró que era imposible recaudar esa cantidad lo cambió a un impuesto anual que se deduciría del interés asignado a las propiedades

eclesiásticas confiscadas. Munguía lamentó que, debido a su "oposición canónica a estas leyes", el clero hubiera "sufrido multas, vejaciones, fiscalizaciones, tropelías y destierros". Bajo estas circunstancias, era totalmente comprensible que Munguía terminara su labor reimprimiendo el manifiesto emitido por Félix Zuloaga, un general conservador que, en enero de 1858, se rebeló contra Comonfort e instó a regresar a los gloriosos principios de 1821: "la Religión, la Unión y la Independencia". Anunció la abolición de la Constitución de 1857, la cancelación de la Ley Lerdo y la restauración de relaciones amistosas entre la Iglesia y el Estado. Munguía recibió cálidamente estas propuestas, pero les recordó a sus lectores que los decretos episcopales que emitió durante los años de conflicto continuaban en vigor: todos los individuos que juraron lealtad a la Constitución de 1857 o que adquirieron propiedades de la Iglesia aún debían retractarse públicamente y devolver toda propiedad en su poder, puesto que de no hacerlo permanecerían sentenciados a la excomunión.

Furioso por esta resistencia, el 29 de mayo de 1857 Manuel Doblado hizo circular una declaración pública en la que acusaba a Munguía de "atizar la guerra civil" al predicar "la sedición y la desobediencia a las autoridades legítimamente constituidas". El gobernador invitó a Munguía a "que deje el papel de tribuno y recobre el de obispo", recordándole que, "tratándose de materias temporales, el obispo no es más que uno de tantos ciudadanos, obligados como todos a cumplir los preceptos de las leyes civiles". Describiendo su gobierno como "eminentemente católico, apostólico y romano", Doblado condenó a Munguía y a su clero por su "propaganda revolucionaria" y su sedición abierta, y los definió como "una clase entera que se subleva [...] una fuerza pronunciada contra el actual orden de las cosas". En particular, Doblado se enfocó en el tratado *Del derecho natural* de Munguía y en su afirmación de que las relaciones Iglesia-Estado deben gobernar-

se con base en los principios del derecho internacional, como el origen doctrinario de gran parte del actual conflicto entre el clero y la autoridad civil. Concluyó exigiendo que Munguía sufriera "un castigo ejemplar", ya que había incitado a una "guerra despiadada contra las instituciones y el gobierno", utilizando los dineros eclesiásticos para promover sedición. En su memoria anual con fecha de 31 de julio de 1857, el gobernador se quejó de que el clero se negaba a obedecer lo que se dictaba en su circular sobre las cuotas parroquiales, y de que el registro civil fuese una letra muerta debido a su falta de cooperación. Declaró:

Durante los más de 30 años de la república federal, prácticamente todos los acontecimientos oficiales significativos se celebraron dentro del perímetro de las catedrales o las iglesias importantes. Debemos recordar que las confraternidades y comunidades religiosas aún realizaban desfiles a través de las calles de la mayoría de las ciudades y demás poblaciones durante la Semana Santa o en el Corpus Christi. En 1829, cuando Vicente Guerrero capturó las banderas del ejército español que había invadido México, las depositó en el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en el Tepeyac. Y, de hecho, fue en la sala capitular del mismo santuario que se firmó el Tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848. Incluso los radicales que introdujeron la legislación reformista esperaban que la promulgación de la Constitución liberal se celebrara con campanadas y *Te Deum.* En 1857 el gobernador de la ciudad de México, Juan José Baz, acompañado del concejo municipal, llegó a la catedral para asistir a las ceremonias de Semana Santa. No obstante, estaba tan mortificado por la incapacidad de los canónigos para recibirlo con los honores apropiados en la puerta de la catedral, como había sido costumbre desde siempre, que partió enfurecido, sólo para regresar al poco tiempo con un cuerpo de infantería. El Domingo de Pascua encarceló al arzobispo, a su vicario general

y a tres canónigos, y fue necesaria la intervención del gobernador del Estado de México, Mariano Riva Palacio, para asegurar su liberación. Unos meses antes, el arzobispo Garza le había advertido al presidente Comonfort que no sería bienvenido cuando expresó su deseo de asistir a la celebración del día de Nuestra Señora de Guadalupe en el Tepeyac.

Por consiguiente, los privilegios legales existentes del clero, su fuero, estaban basados en el derecho de las naciones y no podían derogarse salvo por un acuerdo con el papado. "¿Será por ventura de menos categoría la Iglesia católica que una nación cualquiera? [...] ¿es menos digno el ministerio eclesiástico que el ministerio diplomático?" Por supuesto, después se seguía que las cortes de la Iglesia debían funcionar independientemente de toda intervención política; que la disposición de diócesis y parroquias la decidían las autoridades eclesiásticas, y que la Iglesia y sus múltiples instituciones tenían el derecho natural de poseer propiedades sin ninguna amenaza de expropiación por parte del Estado. Tan lejos llegaban los argumentos de Munguía para defender la soberanía de la Iglesia que declaró abiertamente que el Estado no tenía más poder sobre la Iglesia que México sobre el Imperio otomano.

Sin embargo, si bien el futuro de México estaba lleno de promesa, el presente era desolador: "Estamos mal, hermanos míos: el dolor nos tiene postrados en el lecho de muerte". Por supuesto, el declive progresivo no era nada nuevo. Los romanos habían destruido Jerusalén, dejando a Israel desperdigado. ¿En dónde estaban ahora las florecientes iglesias de Alejandría, Antioquía y Constantinopla? Y aunque los países del norte de Europa presumían su industria, sus artes y descubrimientos y su "política de equilibrio", estaban divididos en innumerables sectas, cada una esparciendo ideas falsas, donde "los intereses son el todo, el espíritu es nada" y donde "el

incesante ruido de mil fábricas ahoga los clamores de la miseria y los infelices mueren de hambre [...]" El protestantismo engendró la filosofía escéptica del siglo XVIII que preparó el camino para "la Revolución francesa, que mató al Estado, sacrificó al sacerdocio, negó a Dios y colocó en su tabernáculo a la estatua de la Razón [...]" También desencadenó la oleada revolucionaria que aún amenazaba con sumergir a Europa y que condujo al vicario de Cristo fuera de Roma.

Aunque la Iglesia no era de este mundo, formaba una sociedad visible y constituida, y como tal poseía su propio gobierno en la persona de los obispos y el papa, quienes ejercían sobre su rebaño una "verdadera y plena jurisdicción". Si, en última instancia, su autoridad provenía de su función sacerdotal, la cual se originaba en la ordenación de los primeros apóstoles de Cristo, y se expresaba en la administración de los sacramentos y la predicación del Evangelio, aun así se ejercía también en una jurisdicción. Después de todo, "no puede haber sociedad sin religión, religión sin culto, ni culto sin sacerdocio [...] no puede haber sacerdocio sin acción, ni acción sin régimen, ni régimen sin jurisdicción". Como cualquier Estado, la Iglesia contaba con los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial, y su derecho canónico provenía de su origen divino. En este respecto, Munguía distinguía tres clases o tipos de leyes eclesiásticas: las que gobernaban la conciencia de sus miembros, las que gobernaban la conducta externa o moralidad de los mismos, y las que gobernaban su constitución jerárquica y su relación con los Estados. En todas las esferas "es, pues, evidente que los ministros de la Iglesia ejercen una plena autoridad sobre los fieles, y éstos están rigurosamente obligados a prestar una completa obediencia". Finalmente, la jerarquía de los diáconos, sacerdotes y obispos culminaba en el papado, una autoridad que es incontestable para cualquier individuo dotado de iniciativa, y

que está sustentada por el principio de infalibilidad en todos los ámbitos relacionados con el dogma y la moral.

Cuando Agustín de Iturbide se proclamó a sí mismo emperador de México, cuatro obispos oficiaron su ceremonia de coronación. Rápidamente creó además la Orden de Guadalupe, por lo que en sus circulares oficiales era llamado "Primer Emperador Constitucional y Gran Maestre de la Orden Imperial de Guadalupe, Agustín por la Divina Providencia y por el Congreso de la Nación". En la primera reunión de la Orden de Guadalupe en diciembre de 1822, Manuel de la Bárcena, arcediano y gobernador de la diócesis de Michoacán, celebró el triunfo de la Independencia, afirmando que "el águila mexicana se apareció de nuevo triunfante en su nopal", y homenajeó a la Virgen del Tepeyac como la Madre de la Unión, ya que México era "el país más católico del mundo". Concluyó diciendo que "la santa religión católica [...] es el alma de este Imperio: sí, la fe de Jesucristo es inseparable, es identificada con la nación Anahuacana y el que no sea cristiano apostólico, no es ciudadano nuestro, no es mexicano". No había nada particularmente imperial sobre estas opiniones, ya que los sacerdotes y abogados republicanos que se reunieron en Chilpancingo en 1813 para proclamar la independencia de la Nueva España, y que más tarde redactaron la Constitución de Apatzingán en 1814, se tomaron la molestia de declarar que "la calidad de ciudadano se pierde por crimen de herejía, apostasía y lesa nación". Esperaban con seguridad que se pudiera negociar un concordato con el papado.

Dado que su negativa a hacer el juramento generó una oleada de críticas, en abril de 1851 Munguía publicó un *Manifiesto* en el que explicaba que el motivo de su renuencia era la última cláusula del juramento. ¿Cómo podía jurar observar leyes que aún no se aprobaban, las cuales, en cualquier

caso, requerían la autorización de la Santa Sede? En el artículo 50 de la Constitución se le otorgaba al Congreso el poder de firmar concordatos con la Santa Sede y ejercer los derechos de patronato eclesiástico en toda la federación. No obstante, este asunto nunca se había resuelto. Munguía recordaba que el 11 de marzo de 1822 se reunieron delegados de todas las diócesis mexicanas y concluyeron que, con la obtención de la independencia, el antiguo patronato que el papado le otorgaba a la Corona española había expirado, y el Estado mexicano tenía que negociar un nuevo acuerdo con la Santa Sede, dado que la Iglesia mexicana, a diferencia de su contraparte política, no contaba con "soberanía canónica". A pesar de esta declaración, en 1833, y de nuevo en 1847, los gobiernos radicales promulgaron una legislación que afirmaba que el gobierno federal tenía el derecho de designar nombramientos en obispados y parroquias. Estas medidas fueron condenadas con valentía por el obispo predecesor, el doctor Juan Cayetano Portugal, quien fue expulsado de su diócesis como castigo por sus protestas. Ahora Munguía recibía ataques por desear que la Iglesia no fuera gobernada por el Estado, y por negarse a aceptar la Constitución. En respuesta, explicó que aceptaba el hecho de que la sociedad tenía derechos exclusivos para determinar qué tipo de gobierno deseaba, y confesó que en la práctica él prefería una forma de gobierno representativa, regulada por una constitución republicana equilibrada. Sin embargo, para hablar en términos filosóficos, toda soberanía derivaba de Dios y no del pueblo, y todas las revoluciones tendían a desnaturalizar a la sociedad. Aun así, la Iglesia católica apoyaba todas las formas de gobierno legítimo, ya fueran republicanas o monárquicas. Tanto en el comienzo como en la conclusión de su *Manifiesto,* Munguía defendía su rechazo a hacer el juramento con base en su conciencia como obispo y hombre, dado que "nunca es lícito obrar contra la conciencia": un principio de acción que

más tarde lo impulsaría a desafiar a la legislación estatal que abarcaba un amplio conjunto de asuntos.

Profesor claramente dedicado, Munguía editó una serie de textos para sus estudiantes de seminario con el fin de que tuvieran modelos de oratoria para sus sermones. Lo que resulta extraordinario es que ponía a los grandes predicadores franceses del reino de Luis XIV —Bossuet, Fenelon, Massillon y Bourdaloue—, como ejemplos vivientes de la oratoria sagrada, enfocándose especialmente en el sermón de Massillon sobre la "Impenitencia final", ya que era "una muestra perfecta de elocuencia sagrada". También incluyó algunos textos de Demóstenes y Cicerón, traduciendo al orador griego desde la versión francesa. Finalmente, incluyó un célebre ataque a Napoleón compuesto por Chateaubriand, "el autor inmortal del *Genio del cristianismo*". Como libro de texto, Munguía confiaba en el *Arte de hablar* (1826) de José Gómez Hermosilla, una obra española que deploraba el exceso de latinismos de Góngora y Quevedo, y presentaba a Leandro Fernández de Moratín, el dramaturgo neoclásico, como modelo de corrección. En todo esto, Munguía revelaba el profundo afrancesamiento que afectó a México tanto como a España en las últimas décadas del siglo XVIII, y que siguió teniendo influencia durante la mayor parte del siglo XIX.

En los años posteriores a su consagración como obispo, Munguía distribuyó como mínimo 27 cartas pastorales e instrucciones que se publicaron en 1855 a manera de colección. Su primera epístola daba la apariencia de ser una nota ominosa y profética al recordar que Dios eligió a Moisés para liberar del faraón a su pueblo elegido y que, mediante la sangre de sus mártires, la Iglesia sutilmente triunfó sobre el poder de los emperadores romanos. Recordó a su clero que cada sacerdote "saca sus títulos de los consejos divinos" y que, al igual que los antiguos levitas, todos conforman "una por-

ción escogida para ser la tribu del Señor". Como era de esperarse, Munguía aclamó la definición de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, un dogma que Pío IX certificó infaliblemente en 1854 y, en una carta pastoral, enumeró todas las figuras del Viejo Testamento que habían inspirado las etapas tempranas de la teología mariana de la Iglesia. Además, hizo notar las encíclicas papales en las que Pío IX había llamado a los fieles a rezar y realizar penitencias para implorar la ayuda de Dios en su lucha contra las fuerzas políticas y la plaga de malos libros y periódicos que amenazaban con destruir a la Iglesia y a la Santa Sede. En cuanto a México, ¿qué podían significar los tres ataques de cólera que el país había sufrido en los últimos 20 años sino un castigo divino por sus pecados y su incredulidad? Una vez que los liberales llegaron al poder en 1855, Munguía emitió varias cartas pastorales denunciando las leyes que atacaban los intereses de la Iglesia y recurrió a sus antiguas publicaciones para advertir a los fieles que el Estado no tenía derecho a inmiscuirse en asuntos eclesiásticos. Estas publicaciones periódicas no fueron sino un preludio a su prolongada condena de la legislación del gobierno liberal dirigido por Ignacio Comonfort, una serie de cartas pastorales y comunicaciones con ministros y gobernadores de Estado que publicó posteriormente en su *Defensa eclesiástica* (1858), dos extensos volúmenes de documentos acompañados con amplias notas. Mientras que alguna vez sus opiniones quedaron anotadas en libros o fueron explicadas en las aulas del Colegio Seminarista, ahora el clero diocesano las leía en voz alta en la misa dominical y luego se exhibían en los tableros eclesiásticos para que todos las leyeran. En esta campaña de abierta oposición a las medidas gubernamentales, se unieron a Munguía el arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros; el obispo de Puebla; su viejo amigo Pelagio Antonio de la Labastida, y el obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa.

Ya en marzo de 1857 Munguía emitió un bando episcopal en el que declaraba ilícito que cualquier católico realizara un juramento de lealtad a la nueva Constitución, ya que contenía artículos contrarios a "la institución, doctrina y derechos de la Santa Iglesia católica". La Constitución no sólo despojaba al clero de sus derechos tradicionales, sino que ponía a la Iglesia bajo control político y permitía implícitamente que se practicaran otras religiones en México. Sin embargo, Cristo había fundado el "magisterio católico", y lo basó en "una exclusión absoluta de la libertad de enseñanza". En las notas a su *Defensa eclesiástica,* Munguía describió la Constitución como el fruto de la Revolución francesa, pues estaba basada en el principio de la soberanía popular. No obstante, como enseñaba desde hacía tiempo, "el hecho es que para un católico Dios dejaría de ser omnipotente, y en consecuencia no sería Dios, si hubiese poder legítimo que no emanase del suyo". Además, "si pues México, esto es, el cuerpo de la nación, es católico", entonces la Constitución suponía "una grave ofensa a la Divinidad, un violento despojo de los derechos de la religión y una contrariedad manifiesta con los intereses más caros y la voluntad más explícita de la Nación mexicana". La aplicación moral de este razonamiento era intransigente: "Todos los que han prestado el juramento a la Constitución de 1857 son pecadores públicos", y únicamente podían recibir la absolución sacramental si se retractaban públicamente de él. Cuando lo acusaron de evocar un "pecado artificial", Munguía negó toda libertad de conciencia en tal asunto: el obispo era quien decidía qué era un pecado, y, en lo que concernía a la Constitución, a él lo regían los cánones del Concilio de Trento. Como conclusión, añadió: "Cuando el obispo enseña, los fieles deben entender que lo que dice no está sujeto a discusión, que deben escucharle, ofreciendo a éste no un homenaje al talento, sino un tributo de respeto a la autoridad".

En los años posteriores a su consagración como obispo, Munguía distribuyó como mínimo 27 cartas pastorales e instrucciones que se publicaron en 1855 a manera de colección. Su primera epístola daba la apariencia de ser una nota ominosa y profética al recordar que Dios eligió a Moisés para liberar del faraón a su pueblo elegido y que, mediante la sangre de sus mártires, la Iglesia sutilmente triunfó sobre el poder de los emperadores romanos. Recordó a su clero que cada sacerdote "saca sus títulos de los consejos divinos" y que, al igual que los antiguos levitas, todos conforman "una porción escogida para ser la tribu del Señor". Como era de esperarse, Munguía aclamó la definición de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, un dogma que Pío IX certificó infaliblemente en 1854 y, en una carta pastoral, enumeró todas las figuras del Viejo Testamento que habían inspirado las etapas tempranas de la teología mariana de la Iglesia. Además, hizo notar las encíclicas papales en las que Pío IX había llamado a los fieles a rezar y realizar penitencias para implorar la ayuda de Dios en su lucha contra las fuerzas políticas y la plaga de malos libros y periódicos que amenazaban con destruir a la Iglesia y a la Santa Sede. En cuanto a México, ¿qué podían significar los tres ataques de cólera que el país había sufrido en los últimos 20 años sino un castigo divino por sus pecados y su incredulidad? Una vez que los liberales llegaron al poder en 1855, Munguía emitió varias cartas pastorales denunciando las leyes que atacaban los intereses de la Iglesia y recurrió a sus antiguas publicaciones para advertir a los fieles que el Estado no tenía derecho a inmiscuirse en asuntos eclesiásticos. Estas publicaciones periódicas no fueron sino un preludio a su prolongada condena de la legislación del gobierno liberal dirigido por Ignacio Comonfort, una serie de cartas pastorales y comunicaciones con ministros y gobernadores de Estado que publicó posteriormente en su *Defensa eclesiástica* (1858), dos extensos volúmenes de

documentos acompañados con amplias notas. Mientras que alguna vez sus opiniones quedaron anotadas en libros o fueron explicadas en las aulas del Colegio Seminarista, ahora el clero diocesano las leía en voz alta en la misa dominical y luego se exhibían en los tableros eclesiásticos para que todos las leyeran. En esta campaña de abierta oposición a las medidas gubernamentales, se unieron a Munguía el arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros; el obispo de Puebla; su viejo amigo Pelagio Antonio de la Labastida, y el obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa.

El pueblo ha perdido fe en los ministerios del altar, porque los han visto obrar con la exaltación de los partidarios apasionados; la clase media más ilustrada lamenta una pugna en que se disputan intereses puramente terrenales; un corto número de clase alta permanece en derredor del clero, por conveniencia más que por conciencia; y los católicos de buena fe, liberales o no liberales, invocan en silencio la misericordia de Dios, pidiéndole un destello de su luz divina, para que ilumine a los pastores que conducen a la grey de precipicio en precipicio, orillándola a un abismo insondable.

Durante los años en los que enseñó en aquella institución, Munguía publicó una gran cantidad de libros que trataban acerca de literatura, oratoria, teología, filosofía y derecho, sin mencionar sermones y discursos, obras que se volvieron a publicar en tres series, formando al menos 13 volúmenes entre 1852 y 1853, que para entonces sin duda podía financiar con su ingreso episcopal. No hay espacio para realizar aquí un análisis profundo de su notable labor intelectual, especialmente porque sus libros no han atraído a muchos lectores y no han sido sujetos a un análisis continuo. No obstante, la revisión más somera revela que el propósito de Munguía era esencialmente didáctico y que su método era sintético. No dudaba en llenar sus páginas con amplias citas de gran canti-

dad de autores, rebajándose a veces a reproducir opiniones de un diccionario francés de teología. Su estilo era grandilocuente y buscaba persuadir más con tropos retóricos que con razonamiento puro. La característica más sobresaliente de su formación intelectual era su absoluta dependencia de escritores y modelos franceses, una dependencia que admitió abiertamente cuando sostuvo que entre las diversas naciones "Francia puede sin duda reputarse como la más rica en posesiones intelectuales, la que se ha elevado a mayores grados en la escala de la civilización y la más universal en conocimientos [...] la depositaria universal de todas las experiencias, de todos los desengaños". Por otro lado, revelaba poco conocimiento de la literatura española y rara vez citaba a los grandes teólogos y autores de los siglos XVI y XVII.

A pesar de la evidente influencia de los modelos clásicos franceses, esta peroración, que Munguía pronunció en un tiempo en que la Iglesia mexicana estaba sufriendo severamente los ataques liberales —y a punto de sufrir aún más—, atestiguaba, por la simple fuerza de sus afirmaciones, el desconsuelo que sentía Munguía en su interior. Por un lado, su fe le enseñaba que la Iglesia sobreviviría a la persecución organizada por "esta bastarda civilización de nuestros tiempos", ya que tenía la capacidad de emerger renacida y revitalizada mientras los Estados ascendían y caían y las doctrinas cobraban auge y luego se hundían en el olvido; por otro, no obstante, lamentaba la destrucción que se cernía sobre México.

Durante los años en los que enseñó en aquella institución, Munguía publicó una gran cantidad de libros que trataban acerca de literatura, oratoria, teología, filosofía y derecho, sin mencionar sermones y discursos, obras que se volvieron a publicar en tres series, formando al menos 13 volúmenes entre 1852 y 1853, que para entonces sin duda podía financiar

con su ingreso episcopal. No hay espacio para realizar aquí un análisis profundo de su notable labor intelectual, especialmente porque sus libros no han atraído a muchos lectores y no han sido sujetos a un análisis continuo. No obstante, la revisión más somera revela que el propósito de Munguía era esencialmente didáctico y que su método era sintético. No dudaba en llenar sus páginas con amplias citas de gran cantidad de autores, rebajándose a veces a reproducir opiniones de un diccionario francés de teología. Su estilo era grandilocuente y buscaba persuadir más con tropos retóricos que con razonamiento puro. La característica más sobresaliente de su formación intelectual era su absoluta dependencia de escritores y modelos franceses, una dependencia que admitió abiertamente cuando sostuvo que entre las diversas naciones "Francia puede sin duda reputarse como la más rica en posesiones intelectuales, la que se ha elevado a mayores grados en la escala de la civilización y la más universal en conocimientos [...] la depositaria universal de todas las experiencias, de todos los desengaños". Por otro lado, revelaba poco conocimiento de la literatura española y rara vez citaba a los grandes teólogos y autores de los siglos XVI y XVII.

De la misma manera en que Maistre tristemente señaló que el verdugo era un instrumento indispensable para preservar a la sociedad y a todo gobierno, Munguía declaró también que todo derecho requería de una sanción y que la sanción divina es el infierno. De hecho, "para negar la existencia del infierno [...] es preciso resolverse a negar la existencia de Dios: porque un Dios que no castiga, si lo hace por falta de voluntad es injusto [...]" Asimismo, dado que el alma era eterna, la condenación —el castigo en sentido último— también debía ser eterna. En una carta pastoral dirigida subsecuentemente a los fieles de su diócesis, Munguía eligió interpretar el sacramento de la confesión de la misma manera legalista, ya que declaró que constituía "una verdadera corte":

"El sacerdote que administra es el juez, el penitente es el reo, la manifestación de sus pecados es el hecho, los preceptos de Dios y de la Iglesia son la ley, la penitencia que impone es la pena, y la absolución que pronuncia es la sentencia".

El segundo y más devastador ataque a la Iglesia fue por parte del ministro de Hacienda, Miguel Lerdo de Tejada, quien el 25 de junio de 1856 decretó la amortización de toda propiedad corporativa, tanto civil como eclesiástica. En efecto, esta ley aseguraba la venta de todas las propiedades de la Iglesia, ya que las valuaba suponiendo que las rentas actuales equivalían a 6% del valor del capital. Además, a pesar de que el Estado estaba obligado a pagar intereses sobre el capital confiscado, la carga de la deuda nacional y el caos financiero eran tan grandes en aquellos años que el ingreso recibido por el clero fue prácticamente nulo. Como era de esperarse, Munguía lanzó anatemas. La propiedad de la Iglesia no provenía de ninguna cesión por parte del Estado, sino que estaba basada en "la razón social de la Iglesia católica". Munguía sostuvo que, mientras que socialistas como Proudhon habían determinado que toda propiedad era un robo, para él, por el contrario, "el goce libre de la propiedad" era el principio constitutivo de toda la sociedad humana, y por ley natural todos los organismos morales, entre ellos la Iglesia, tenían el derecho de poseer propiedades. De hecho, adoptó una postura semilockeana de este asunto cuando declaró que "la propiedad considerada como un derecho pre-existente a la misma sociedad civil es incontestablemente superior en su parte fundamental y radical a las leyes de ésta". En términos prácticos, el clero dependía de su propiedad corporativa para sostenerse y mantener la veneración en sus iglesias. Adicionalmente, mencionó que las valuaciones realizadas por la ley eran demasiado bajas y que habían abierto la puerta a una oleada de especulación. Concluyó reiterando su principio central: "la Iglesia católica es soberana e independiente y en

consecuencia no puede ser privada de la propiedad, goce y administración libre de sus bienes por ninguna autoridad".

El 30 de agosto de 1859, los obispos mexicanos que residían en la capital emitieron una carta pastoral conjunta en la que condenaban las Leyes de Reforma como "la destrucción completa del catolicismo en México, la rotura de nuestros vínculos sociales, la proscripción de todo principio religioso, la sustitución de la moral evangélica, única digna de tal nombre, con esa moral ficticia del interés y la conveniencia". Negaron haber promovido una guerra civil dado que siempre habían dependido de "las armas espirituales" para defender "[la] doctrina y [los] derechos" de la Iglesia. Una vez más, condenaban la Constitución de 1857 por ser "no sólo anti-católica, sino también anti-social". Además, expresaron su temor a que la destrucción de la influencia clerical abriera las puertas al establecimiento de la Iglesia protestante, la cual describían como "la sinagoga de Satanás". Se quejaron de la contradicción entre la Constitución, que permitía la libre asociación de todos los ciudadanos, y las Leyes de Reforma, que disolvían las órdenes religiosas. Del mismo modo, temían que el encarcelamiento de sacerdotes y la clausura de iglesias durante más de 18 meses de guerra civil fratricida dejaran inerme a México ante el poder colosal de los Estados Unidos, "ese Norte de la América, que viene a consumar ya la obra que inició astutamente desde sus primeras relaciones con nosotros, de absorber nuestra independencia, para extinguir nuestra lengua, nuestro culto, nuestras tradiciones, nuestra raza". Concluyeron excomulgando a todos lo que colaboraron con los liberales en su ataque a la Iglesia.

En su estudio sobre el culto a Nuestra Señora de Guadalupe, Ignacio Manuel Altamirano reconoció que todos los mexicanos se mostraban unidos y se veían como iguales, sin importar su raza o clase, únicamente cuando se reunían para

venerar a la Virgen del Tepeyac: "Es la igualdad ante la virgen; es la idolatría nacional [...] en el último extremo, en los casos desesperados, el culto a la virgen mexicana es el último vínculo que los une". Con la Iglesia sufriendo un ataque radical a su poder y prestigio, Munguía optó por rogarle a la Virgen Nuestra Señora de Guadalupe que rescatara a su país y a su pueblo de sus aflicciones, y publicó en 1860 dos sermones que predicó en el santuario del Tepeyac. El 12 de marzo de 1859 proclamó que toda la historia, el carácter y el destino de los ciudadanos mexicanos estaban unidos inextricablemente a la Virgen María, ya que eran "los deudores de la predestinación que su amor hizo de nuestra patria para morada suya", y ello a pesar de que ahora sus "hijos degenerados" habían desterrado a su patrón y llevado a las ruinas a su nación. Por supuesto, el hombre había roto "el pacto de alianza con el Autor de su ser", cayendo en una condición de pecado de la que sólo podía redimirse mediante "la sangre del Hombre-Dios sacrificado por él". De todas las naciones del mundo, Dios eligió a los hebreos como conducto de su salvación y como pueblo de donde surgiría María, la nueva arca de la alianza, la Madre de Dios. Sin embargo, aunque la Iglesia creó una civilización cristiana durante la Edad Media, tanto la Reforma como el resurgimiento de las letras se corrompieron al contacto con la filosofía, y conspiraron para atacar a la Iglesia. En un punto tan crítico, ¿adónde más podía mirar la Iglesia sino al Nuevo Mundo? "Llegó por fin vuestro turno en la vocación divina de todas las naciones a la fe del Crucificado." Gracias a la Divina Providencia, los españoles descubrieron y conquistaron "vuestra ignorada Edén" y posteriormente convirtieron "aquel pueblo sangrientamente idólatra e inconcebiblemente bárbaro, que pedía verdad y sentimientos, Evangelio y civilización". Y, sin embargo, aunque los frailes mendicantes mediaron entre los conquistadores y los conquistados, que eran "llamados a un destino común", como

hermanos, no fue sino hasta diciembre de 1531, cuando la Virgen María apareció en el Tepeyac, que los indígenas aceptaron jubilosamente el Evangelio cristiano. ¿Qué podía demostrar mejor el poder y el amor maternal de la Virgen que este extraordinario evento de "una nación idólatra y bárbara rápidamente convertida sin milagros nuevos y aun sin mártires?" Con los indígenas acudiendo en masa para aceptar su nueva fe, Nuestra Señora de Guadalupe se convirtió en "la Reina de la feliz Anáhuac, la madre de todos sus moradores [...] arca de la nueva alianza". Cuando la Iglesia incorporó a la Aparición "como una piadosa creencia, en el registro de sus solemnidades", aminoró en cierta medida la distancia que separaba los siglos entre el nacimiento de Cristo y la aparición de María en México y, por analogía, unió "las montañas de Judea y Tepeyac, la madre del Bautista y nuestra patria". Munguía declaró:

Esto no quiere decir que Munguía no lamentara "el abandono criminal de la literatura española, que es tan rica pero tan despreciada por nosotros". Aun así, como modelos de arte poética eligió a poetas mexicanos contemporáneos como Manuel de Navarrete, José Joaquín Pesado y Francisco Manuel Sánchez de Tagle, y por si fuera poco los versos de José María Heredia sobre el arcoíris y el Niágara. No obstante, su biógrafo, Miguel Martínez, quien también fue su pupilo, afirmaba que "Munguía era muy aficionado de las obras de Jovellanos" y en particular admiraba el discurso del estadista español ante el Instituto Asturiano sobre las ciencias naturales como modelo de prosa española y método crítico al mismo tiempo. En efecto, Jovellanos había rechazado a Aristóteles y al método silogístico de razonamiento preferido por los grandes escolásticos para inclinarse por Bacon, juzgando que basarse en la observación y la inducción era el mejor medio para potenciar el conocimiento. Aquí Munguía atestiguó la influencia que tuvo en México la Ilustración española, un

movimiento que abjuraba del radicalismo de su homólogo en Francia, y que buscaba reformar la educación sin romper con el catolicismo.

Habiendo demostrado así que la Iglesia constituía una sociedad soberana, provista de sus propias leyes, cortes, disciplina y doctrinas, independientes todas de una autoridad ajena, Munguía concluyó que existen "dos poderes y soberanos independientes en toda sociedad: el poder espiritual que preside al orden religioso, y el poder temporal que preside al orden político". Al exponer esta concepción, citó la doctrina de las dos espadas del papa Gelasio y el tratado de Henri-François Daguesseau sobre los dos poderes, tal como lo tradujo Francisco Martínez de la Rosa, el estadista español. No obstante, Daguesseau era un jurista galo que concebía a los poderes eclesiástico y civil como igualmente sometidos al rey francés y, de hecho, había aseverado que "la Iglesia está en el Estado, y no el Estado en la Iglesia". Ignorante o despreocupado por este sesgo galo, Munguía extrapoló a partir de la doctrina de los dos poderes la conclusión radical de que las relaciones entre la Iglesia y el Estado debían gobernarse mediante principios y prácticas de derecho internacional.

A manera de conclusión, Munguía argumentaba que, dado que todas las sociedades debían tener una religión pública, aunque la conciencia debía ser libre, no deberían permitirse otros cultos públicos. En un país católico como México, "la tolerancia en este caso es necesariamente perniciosa para la sociedad, y un acto prohibido como criminal a todo gobierno". ¿Cómo podría permitir cualquier gobierno que las masas se corrompieran por los errores de los periodistas y autores que simplemente repetían las sofisterías del siglo XVIII? "¿Qué otra cosa nos dice la historia, sino que los pueblos son ordinariamente presa del engaño, y que para conservarlos en el buen sentido y en la profesión de las buenas doctri-

nas, el sistema de las precauciones es preferible al de los debates, y el freno de la autoridad a los procedimientos del raciocinio?" En cualquier caso, la tolerancia era dañina para la Iglesia, ya que disminuiría su poder y reduciría el número de sus "subordinados". En efecto, "introducir la tolerancia en un país homogéneamente católico es arrasar de un golpe todas las barreras tutelares que un gobierno sabio opone entre el pueblo y los errores [...]". Además, la homogeneidad religiosa dotaba a la nación de "una fuerza de intensidad" que de otra forma no tendría. Munguía afirmaba que en Europa la literatura y la ciencia se unieron para atacar a la religión: el mundo quedó conmocionado hasta la médula por la falsa filosofía del siglo XVIII y su fruto, la Revolución francesa, y ahora emergía la nueva amenaza de una guerra abierta entre el catolicismo y el socialismo. No obstante, basar el gobierno de una nación en intereses seculares y materiales, como lo proponía la filosofía política moderna, era exponerlo a constantes revoluciones, dado que los principios de orden y propiedad dependían de la religión. Munguía concluyó que fue en Europa, especialmente en Francia, donde floreció la civilización moderna y el progreso científico. Pero como "no lo es pues nuestro siglo", ¿por qué se esperaría que los mexicanos aplicaran normas y principios europeos a la organización de su sociedad? Era muchísimo mejor, de ser posible, regresar a la concordia entre raciocinio y revolución, a la vieja unión de la Iglesia y el Estado.

El 6 de enero de 1851, Clemente de Jesús Munguía (1810-1868), el nuevo obispo de Michoacán, entró al Palacio de Gobierno en Morelia, adonde lo habían invitado para rendir el juramento habitual: "¿Juráis guardar y hacer guardar la Constitución y Leyes Generales de los Estados Unidos Mejicanos, sujetándoos desde ahora a las que arreglaren el Patronato de la Federación?" Tras un breve silencio, Munguía res-

pondió: "No, porque esta fórmula compromete los derechos y libertades de la Iglesia". Tanto el gobernador, Gregorio Cevallos, como el presidente de la república, el general José Joaquín Herrera, quedaron indignados ante tal desafío a su autoridad, especialmente porque, según afirmaron más tarde, otros 15 obispos ya habían hecho este juramento en las mismas palabras que Munguía rechazó. Para entender el contexto de este incidente es necesario mencionar que los miembros del cabildo catedralicio de Morelia habían elegido a Munguía como la primera opción de entre tres candidatos para ser nombrado obispo. Luego enviaron su propuesta al presidente Herrera, acompañada de recomendaciones de los gobernadores de Michoacán y Guanajuato. Por su parte, el presidente decidió presentar el nombre de Munguía al papa Pío IX, quien ratificó debidamente esta elección y emitió las bulas canónicas que nombraban a Munguía como obispo. Después de que el Senado aprobó estas bulas, el Supremo Gobierno, como se llamaba al Poder Ejecutivo en esos días, concedió puntualmente el *pase* para su transmisión a Michoacán, y el ministro de Justicia y Asuntos Eclesiásticos ordenó al gobernador de Michoacán que presidiera la toma del juramento de lealtad de Munguía a la Constitución y las Leyes de México antes de otorgarle las bulas papales. A pesar de que la república mexicana había fracasado en el intento de negociar un concordato con la Santa Sede, se daba por sentada la aprobación presidencial de los candidatos que los cabildos catedralicios eligieran como obispos. Después de todo, la Constitución de 1824 no sólo comenzaba con la evocación "En nombre de Dios Todopoderoso, autor y supremo legislador de la sociedad…", sino que también, en el artículo 3, declaraba que "la religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra". Además, el artículo 110 confería al presidente,

junto con el Congreso, el Senado y la Suprema Corte de Justicia, el poder para "conceder el pase o retener los decretos conciliares, bulas pontificias, breves y rescriptos". Pese a la ausencia de un patronato acordado, es decir, el derecho del gobierno a nombrar obispos, canónigos y párrocos, un derecho que antes ejercía la Corona española en México, las autoridades ejecutivas de la república obviamente esperaban no sólo que se las consultara, sino que pudieran intervenir activamente en la aprobación de todos los candidatos al episcopado.

Tal como le correspondía a un hijo del siglo XIX, Munguía defendió a la Iglesia recurriendo a la historia, y se explayaba sobre su labor, siempre fecunda, de promover la civilización cristiana; retrataba a la religión como "la fuente de lo grande, de lo sublime, de lo bello, el verdadero manantial del genio, el origen de las concepciones más profundas [...]" Cuando Constantino el Grande se convirtió al cristianismo, unió de manera efectiva la Iglesia y el Estado, permitiendo así que el Evangelio moldeara las leyes y las conciencias. La civilización antigua se había basado en la esclavitud; fue la fe cristiana la que liberó a la humanidad desde entonces: "Por el establecimiento de su poder espiritual el cristianismo ha redimido al hombre de su ilimitada sujeción al poder temporal [...]" A partir de ahí, en la España visigótica, los obispos participaron en asambleas nacionales y el clero sentó las bases de sus leyes. De manera más general, durante la Edad Media la Iglesia creó una civilización cristiana, rescatando a Europa del barbarismo. No obstante, es evidente que Munguía era indiferente a la cultura de aquella época y, de hecho, no menciona en ningún lado a los grandes escolásticos cuyas enseñanzas habían dominado en los colegios españoles y mexicanos hasta mediados del siglo XVIII. Fiel a su prejuicio neoclásico, lamentaba que "el renacimiento de las letras, que

vino a disipar las espesas nubes que habían envuelto el mundo durante los pesados siglos de la Edad Media [...]", se viera traicionado por la razón humana y la herejía. Sobre todo, fue la Reforma protestante la que no sólo eclipsó los logros del Renacimiento, sino que también desató la razón humana. No obstante, los impulsos anárquicos de la Reforma se vieron contrarrestados por una era de genuino esplendor, "esa grandeza intelectual que se admira todavía con entusiasmo", es decir, la época de Luis XIV. Así, cuando Munguía celebraba "la feliz concordia entre la autoridad divina y la razón humana, el opulento y magnífico reinado de Luis el Grande", comprobó la inmensa nostalgia que sentía por la monarquía absoluta y la unión entre la Iglesia y el Estado, la cual aseguraba su estabilidad. La profunda ironía aquí es que Munguía se hubiera identificado tan estrechamente con la cultura clásica católica de la Francia del siglo XVII, y se abstuviera tan resueltamente de mencionar cualquier cosa sobre la monarquía católica de España, cuya cultura dominó a México durante tanto tiempo. Sea como fuere, la era dorada de Bossuet y Massillon se terminó brutalmente debido al escepticismo y la impiedad de los filósofos franceses, cuyo ataque sacrílego tanto a la Iglesia como a la monarquía finalmente dio lugar a la Revolución francesa. De hecho, "la filosofía del siglo XVIII es hija legítima de la Reforma del siglo XVI, como la Revolución francesa es la producción inmediata de aquella filosofía". Afortunadamente, la destrucción provocada por esa revolución engendró a su vez escritores como Maistre, Bonald, Chateaubriand y Lamennais, cuyos análisis sobre la importancia de ese acontecimiento para la sociedad humana eran de mucha valía. Las conclusiones que sacó Munguía de este panorama histórico fueron que sólo la vieja cristiandad podía conciliar razón y fe y que "la razón independiente es la sociedad anárquica". Al mismo tiempo, era obvio que "las revoluciones ci-

viles corresponden exactamente a las revoluciones filosóficas", dado que derivan de opiniones y "la opinión es la hija de las doctrinas". En última instancia, la estabilidad social dependía de la autoridad espiritual y de la influencia de la Iglesia, una observación que condujo a Munguía a recomendar que "la Iglesia debía unirse con el Estado, para que la sociedad tocase a su perfecta madurez".

Dado que únicamente el papa podía convocar a un Consejo General, todos los decretos conciliares requerían de aprobación papal y, de hecho, el papa podía anular o prescindir de los decretos que se habían aprobado en consejos eclesiásticos previos, sin importar cuán generales fueran. Aunque los obispos eran los herederos de los apóstoles, recibían su jurisdicción episcopal de manos del papa y ciertamente ejercían su "poder ordinario" como delegados papales. Por lo tanto, si la Iglesia mexicana era soberana e independiente del Estado, como Munguía afirmaba, evidentemente era gobernada por Roma.

A pesar de que Munguía fue debidamente consagrado como obispo en 1851, una vez que el nuevo presidente, Mariano de Arista, confirmó que los derechos del patronato requerían de la aprobación de la Santa Sede, permitiéndole de este modo prestar el juramento, su impresionante rechazo y su desafiante manifiesto marcaron el inicio del fin de una sociedad católica en México que daba por supuestas las relaciones armoniosas entre la Iglesia y el Estado. Cuán estrechas se mantuvieron esas relaciones quedó demostrado en Morelia, en marzo de 1850, cuando el decano de la catedral llevó la sagrada eucaristía en una procesión solemne a través de las calles para administrar los ritos funerarios del obispo Portugal, acompañado por miembros del ayuntamiento, ciudadanos destacados, dignatarios clericales y estudiantes de los principales colegios de la ciudad. Tras su muerte, todos los

campanarios de Morelia repicaron su lamento ante la pérdida de un prelado a quien admiraban como "el padre de los pobres, el apoyo de los huérfanos, el consuelo de la humanidad atribulada", y su cuerpo fue expuesto a la veneración pública, rodeado de seis cirios y otras velas. Munguía, entonces canónigo y vicario general de la diócesis, fue el encargado de dar el sermón durante las exequias que se celebraron en la catedral el 12 de noviembre. El retraso fue ocasionado por una epidemia de cólera. Refiriéndose al difunto como "el Ambrosio de la Iglesia mejicana", recordó que, a pesar de que Portugal sirvió como párroco de Zapopan, Jalisco, durante 15 años antes de desempeñarse como obispo de Michoacán por otros 19 años, también había tenido un papel activo como diputado en el Congreso nacional y había servido brevemente como ministro de Justicia y Asuntos Eclesiásticos, por lo que su carrera pública demostraba "el indisoluble lazo que une bajo la acción de la Providencia la idea política y la idea religiosa". Su vida ejemplificaba las virtudes tanto de un sacerdote como de un ciudadano. Al mismo tiempo, Munguía hizo énfasis en que Portugal condenó las leyes que expulsaron a los españoles en 1827, una medida que rompió la unión proclamada por "el héroe de Iguala", Agustín de Iturbide. Posteriormente, tanto en 1833 como en 1847, Portugal defendió enérgicamente la independencia de la Iglesia mexicana frente a la intervención del Estado. En todo esto demostró ser un digno sucesor de Vasco de Quiroga, el padre fundador de la diócesis en Michoacán, y de obispos del siglo XVIII como Anselmo Sánchez de Tagle y fray Antonio de San Miguel. Tal era la reputación de Portugal que Pío IX declaró que estaba listo para nombrarlo el primer cardenal del Nuevo Mundo… una propuesta que tristemente se vio frustrada por su muerte.

En su discurso sobre la oratoria sagrada, Munguía declaró osadamente que "la elocuencia es todo poder, porque el po-

der es todo inteligencia y acción moral". Dado que el objetivo de la oratoria sagrada era poner en movimiento la voluntad humana —provocar que los seres humanos actuaran—, podía verse entonces como "la encarnación del verbo divino en el verbo humano". En otro lugar aseguraba que "la elocuencia domina las pasiones y las pasiones mueven al mundo", y aplaudía "su acción inmensa, su poderío divino, su influencia irresistible, su fecundidad infinita". En concreto, el predicador cristiano actuaba como un abogado en la prosecución de la ley y, a la vez, como un juez que buscaba llegar a los corazones de los hombres para que se arrepientan y enmienden sus actos. Munguía le otorgaba tal poder a la predicación del Evangelio que afirmaba que "maneja con soberanía todas las relaciones que median entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, es decir, la suma total de las relaciones que atañen a la inteligencia y al corazón". Obviamente, su fundamento se encontraba en la Biblia, la cual Munguía describía como una "epopeya divina", citando la afirmación de Chateaubriand de que "la Biblia es el repertorio monumental histórico, filosófico, religioso y poético de Dios, del hombre y de la naturaleza", que en su sublimidad superaba en cuanto a poder literario y concepto todas las obras de la civilización clásica.

De acuerdo con su primer biógrafo, Clemente de Jesús Munguía nació en 1810 en los Reyes, un pueblo desconocido situado en la zona montañosa de Michoacán, en donde permaneció hasta 1824, cuando lo enviaron a Zamora a trabajar en una tienda. En 1830, a la edad de 20 años, le otorgaron una beca para asistir al Colegio Seminarista en Morelia. Fundado por el obispo Sánchez de Tagle en 1770 como un seminario tridentino, el Colegio había cerrado sus puertas tras la insurgencia liderada en 1810 por Miguel Hidalgo, antiguo rector del Colegio de San Nicolás. No obstante, en 1819 el doctor Ángel Mariano Morales reabrió sus puertas y hasta

1847, cuando el Colegio de San Nicolás fue por fin restablecido, fungió como el colegio principal de Michoacán, capaz de atraer, en su punto más álgido, más de 500 estudiantes que buscaban convertirse en sacerdotes y abogados. En los años en que Munguía inició sus estudios, se codeó con figuras como Ignacio Aguilar y Marocho, Melchor Ocampo, el futuro líder liberal, y Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, el futuro arzobispo de México. Para entonces el rector, el licenciado Mariano Rivas, había retirado las obras de Voltaire, Diderot y otros filósofos de la biblioteca, pero las luchas políticas que aquejaban a México en aquellos años sin duda resonaron en los debates de los estudiantes. Ansioso por asegurar el patronato del obispo Portugal, ya en noviembre de 1833 Munguía pronunció un discurso ante la recién establecida Academia Literaria del Colegio, en el que rastreaba el resurgimiento de la literatura y la ciencia en Europa, y concluía elogiando la escuela neoclásica de España: la poesía de Juan Meléndez Valdés, Alberto Lista y Manuel José Quintana. Como reconocimiento por su talento, Munguía obtuvo la cátedra de gramática española en 1835, y posteriormente también dio clases de latín y literatura, con lo que pudo mantenerse mientras continuaba estudiando jurisprudencia, hasta que se recibió como licenciado en mayo de 1838. En compañía de su amigo Ignacio Aguilar y Marocho, en octubre de 1840 viajó a la ciudad de México para establecer un despacho legal, sólo para descubrir que en la capital se valoraba más el derecho romano que el derecho "hispano-mexicano" que había estudiado en Morelia. En ese entonces frecuentaba la Academia de Literatura de San Juan de Letrán, donde los principales intelectuales mexicanos entablaban debates, pero Munguía fue menospreciado por ser de provincia, especialmente debido a que tenía poco talento para la discusión o el intercambio de ideas. La impresión que Guillermo Prieto tuvo de Munguía se registró más tarde en términos memorables: "Enjuto de

carnes, y de color amarillo de cera el cutis, pecoso, escurrido, casi vulgar era Munguía. Tenía aspecto de enfermo recién salido del hospital".

Tal como le correspondía a un hijo del siglo XIX, Munguía defendió a la Iglesia recurriendo a la historia, y se explayaba sobre su labor, siempre fecunda, de promover la civilización cristiana; retrataba a la religión como "la fuente de lo grande, de lo sublime, de lo bello, el verdadero manantial del genio, el origen de las concepciones más profundas [...]" Cuando Constantino el Grande se convirtió al cristianismo, unió de manera efectiva la Iglesia y el Estado, permitiendo así que el Evangelio moldeara las leyes y las conciencias. La civilización antigua se había basado en la esclavitud; fue la fe cristiana la que liberó a la humanidad desde entonces: "Por el establecimiento de su poder espiritual el cristianismo ha redimido al hombre de su ilimitada sujeción al poder temporal [...]" A partir de ahí, en la España visigótica, los obispos participaron en asambleas nacionales y el clero sentó las bases de sus leyes. De manera más general, durante la Edad Media la Iglesia creó una civilización cristiana, rescatando a Europa del barbarismo. No obstante, es evidente que Munguía era indiferente a la cultura de aquella época y, de hecho, no menciona en ningún lado a los grandes escolásticos cuyas enseñanzas habían dominado en los colegios españoles y mexicanos hasta mediados del siglo XVIII. Fiel a su prejuicio neoclásico, lamentaba que "el renacimiento de las letras, que vino a disipar las espesas nubes que habían envuelto el mundo durante los pesados siglos de la Edad Media [...]", se viera traicionado por la razón humana y la herejía. Sobre todo, fue la Reforma protestante la que no sólo eclipsó los logros del Renacimiento, sino que también desató la razón humana. No obstante, los impulsos anárquicos de la Reforma se vieron contrarrestados por una era de genuino esplendor, "esa gran-

deza intelectual que se admira todavía con entusiasmo", es decir, la época de Luis XIV. Así, cuando Munguía celebraba "la feliz concordia entre la autoridad divina y la razón humana, el opulento y magnífico reinado de Luis el Grande", comprobó la inmensa nostalgia que sentía por la monarquía absoluta y la unión entre la Iglesia y el Estado, la cual aseguraba su estabilidad. La profunda ironía aquí es que Munguía se hubiera identificado tan estrechamente con la cultura clásica católica de la Francia del siglo XVII, y se abstuviera tan resueltamente de mencionar cualquier cosa sobre la monarquía católica de España, cuya cultura dominó a México durante tanto tiempo. Sea como fuere, la era dorada de Bossuet y Massillon se terminó brutalmente debido al escepticismo y la impiedad de los filósofos franceses, cuyo ataque sacrílego tanto a la Iglesia como a la monarquía finalmente dio lugar a la Revolución francesa. De hecho, "la filosofía del siglo XVIII es hija legítima de la Reforma del siglo XVI, como la Revolución francesa es la producción inmediata de aquella filosofía". Afortunadamente, la destrucción provocada por esa revolución engendró a su vez escritores como Maistre, Bonald, Chateaubriand y Lamennais, cuyos análisis sobre la importancia de ese acontecimiento para la sociedad humana eran de mucha valía. Las conclusiones que sacó Munguía de este panorama histórico fueron que sólo la vieja cristiandad podía conciliar razón y fe y que "la razón independiente es la sociedad anárquica". Al mismo tiempo, era obvio que "las revoluciones civiles corresponden exactamente a las revoluciones filosóficas", dado que derivan de opiniones y "la opinión es la hija de las doctrinas". En última instancia, la estabilidad social dependía de la autoridad espiritual y de la influencia de la Iglesia, una observación que condujo a Munguía a recomendar que "la Iglesia debía unirse con el Estado, para que la sociedad tocase a su perfecta madurez".

1 David A. Brading, *The Origins of Mexican Nationalism*, Centre of Latin American Studies, Cambridge, 1986, p. 75.

2 Justo Sierra, *Obras completas*, 17 vols., UNAM, México, 1948-1996, vol. XIII, p. 274.

3 Emilio Rabasa, *La constitución y la dictadura*, 3ª ed., Porrúa, México, 1956, pp. 98-112; Richard N. Sinkin, *The Mexican Reform, 1855-1876. A Study in Liberal Nation-Building*, Institute of Latin American Studies, Austin, 1979, pp. 75-92; Laurens Ballard Perry, *Juárez and Díaz Machine Politics in Mexico*, Dekalb, Northern Illinois, 1978, *passim*.

4 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975, pp. 462-505.

5 Barón de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trad. de Thomas Nugent, Hafner Press, Nueva York, 1949, pp. 8, 27. Sobre Rousseau y *El contrato social, cf.* Judith N. Shklar, *Men and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, p. 212.

6 David R. Maciel, *Ignacio Ramírez, ideólogo del liberalismo social en México*, UNAM, México, 1980, *passim*.

7 Luis González Obregón *et al.*, *Homenaje a Ignacio M. Altamirano*, Imprenta Universitaria, México, 1935, pp. 3-19.

8 Ignacio M. Altamirano, "Biografía de Ignacio Ramírez", en su libro *La literatura nacional*, vol. II, Porrúa, México, 1949, pp. 189-234. Sobre el incidente de la Casa de Moneda, véase Justo Sierra, *Obras completas, op. cit.*, t. XIII, p. 268.

9 Ignacio M. Altamirano, *Discursos*, Biblioteca de la Europa y la América, París, 1892, p. 35. Nótese que hay dos diferentes recopilaciones de los ensayos de Altamirano, ambas publicadas bajo el mismo título. Véase *Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México*, 2ª serie, Antigua Librería Robredo, México, 1949, p. 228.

10 Ignacio Ramírez, *Obras*, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1966, facsímil de la edición de 1889, vol. II, pp. 90-101; vol. III, pp. 126, 159-161.

11 *Ibid.*, vol. II, pp. 226-246, 541-542.

12 Altamirano, *Discursos, op. cit.*, pp. 253-256.

13 Wistano Luis Orozco, *Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos*, Imprenta de El Tiempo, México, 1959, vol. I, pp. 442-443, 658-659; vol. II, pp. 937-967, 1084; Andrés Molina Enríquez, *La Reforma y Juárez*, Tipografía de la viuda de Francisco Díaz de León, México, 1906, pp. 72-76.

14 Ramírez, *Obras, op. cit.*, vol. I, pp. 190-191; vol. II, pp. 183, 192.

15 David A. Brading, *The Origins of Mexican Nationalism, op. cit.*, pp. 12-14, 48-54, 70-76, 81-97.

16 Ramírez, *Obras, op. cit.*, vol. I, p. 136.

17 *Ibid.*, tomo I, pp. 221-222; tomo II, pp. 206-209.

18 Altamirano, *La literatura nacional, op. cit.*, vol. I, p. ii.

19 Ramírez, *Obras, op. cit.*, vol. I, pp. 466-472.

20 Ignacio M. Altamirano, "Revista histórica y política", en Manuel Caballero, *Primer almanaque histórico, artístico y monumental de la República mexicana*, The Chas. M. Green Printing Co., Nueva York, 1883-1884, p. 5. Véase también su *Biografía de don Miguel Hidalgo y Costilla*, Imp. Taller Gráfico de la Nación, México, 1960, pp. 10-13. También, Ramírez, *Obras, op. cit.*, vol. I, pp. 180-183, 317.

21 *Ibid.*, p. 156. Según Juan Sánchez Azcona, Altamirano adoraba a Victor Hugo como un "semidios": véase *Homenaje a Ignacio M. Altamirano*, p. 79. Raoul Girardet en *Le nationalisme francais 1871-1914*, Armand Colin, París, 1966, pp. 12-14, define esta ideología como una actitud que reúne "Le chauvinisme cocardier et le messianisme humanitaire". Véase Jules Michelet, *Le peuple*, Lucien Refort, París, 1946, pp. 45, 71, 239-248, 262-267; Victor Hugo, *Les miserables*, Penguin, Londres, 1980, vol. I, p. 316; vol. II, pp. 328-351.

22 Altamirano, *Discursos, op. cit.*, pp. 59, 94, 109, 135, 368-374, 388-390; Ramírez, *Obras, op. cit.*, vol. I, pp. 148, 368, 389.

23 Ramírez, *Obras, op. cit.*, vol. I, pp. 372, 411; vol. II, pp. 286-288, 355, 368, 392, 402, 495, 504.

24 Altamirano, *Discursos, op. cit.*, pp. 351-352; "Revista histórica y política", *op. cit.*, pp. 60-63, 72-74.

25 Véase Robert L. Herbert, *David, Voltaire, Brutus, and the French Revolution*, Viking Press, Londres, 1972, *passim.*

26 Altamirano, *La literatura nacional, op. cit.*, vol. I, pp. 234-237, 262-265; vol. II, pp. 15, 144-145. Véase también Nicole Giron, "La idea de cultura nacional en el siglo XIX. Altamirano y Ramírez", en Héctor Aguilar Camín *et al.*, *En torno a la cultura nacional*, INAH, México, 1976, pp. 51-84.

27 Catalina Sierra Casasús, "Altamirano íntimo", *Historia mexicana*, vol. I, 1951, pp. 96-103; Altamirano, *La literatura nacional, op. cit.*, vol. I, p. 10; vol. II, pp. 60-67, 126, 150; *Discursos, op. cit.*, p. 288.

28 Ignacio M. Altamirano, "Revista artística y monumental", en Caballero, *Primer almanaque, op. cit.*, pp. 90-107.

29 Altamirano, *La literatura nacional, op. cit.*, vol. I, pp. 12, 18-81.

30 Sobre *Los bandidos de Río Frío*, véase D. A. Brading, *Prophecy and Myth in Mexican History*, Centre of Latin American Studies, Cambridge, 1984, pp. 55-58.

31 Altamirano, *Paisajes y leyendas*, Porrúa, México, 1974, pp. 4-7; *Discursos, op. cit.*, p. 364.

32 Altamirano, *Paisajes y leyendas, op. cit.*, pp. 9-19; *Clemencia y La navidad en las montañas*, Porrúa, México, 1966.

33 Altamirano, *Paisajes y leyendas, op. cit.*, pp. 56-57, 95, 119, 125, 128.

34 Justo Sierra, *Obras completas, op. cit.*, t. IV, p. 230; t. IX, pp. 131, 165, 193-194, 388; t. XII, *passim.*

21

El meollo del radicalismo en México era el aborrecimiento de la Iglesia católica, cuyo poder e influencia se consideraban como el principal obstáculo para el progreso social, económico y moral. Sin la destrucción de su autoridad pública sería imposible crear una sociedad moderna y secular dedicada a los principios de la Revolución francesa. Como ministro de Justicia e Instrucción Pública en el gabinete liberal de 1861, Ignacio Ramírez se hizo pronto célebre por el celo con que aplicaba las Leyes de Reforma. Bajo su dirección, las órdenes religiosas, masculinas y femeninas, fueron expulsadas de sus claustros, y sus propiedades confiscadas. Varios de los grandes conventos fueron destruidos a fin de facilitar el desarrollo urbano y otros fueron incautados para uso público: antiguas iglesias servían ahora de bibliotecas. Sus pinturas, imágenes y tesoros quedaron dispersos o destruidos. Tan decidido estaba en efecto Ramírez a librar a México de todo rastro de las pasadas glorias, que cuando se enteró de que los obreros de la Casa de Moneda nacional se resistían a fundir las preciosas custodias y cálices, se apresuró a blandir él mismo un martillo para asestar los primeros golpes. Mientras mu-

chos liberales eran deístas o criptocatólicos, Ramírez no ocultaba su ateísmo y su aversión a toda religión. Ya en 1836 había escandalizado a una peña literaria con la detonante declaración: "No hay Dios". Más tarde, como jefe político de Tlaxcala, intentó prohibir la procesión anual que se hacía en honor de Nuestra Señora de Ocotlán, imagen que se guardaba en el santuario principal de aquella ciudad, sólo para ser expulsado por un populacho y un clero indignados.8 Evidentemente, Ramírez inculcó su anticlericalismo al Instituto Literario de Toluca, puesto que su joven discípulo Ignacio Manuel Altamirano se ganó el sobrenombre de "el Marat de los liberales", debido a sus violentos discursos en el Congreso de 1861. En una ocasión, denunció apasionadamente las propuestas de una amnistía general para los conservadores, recientemente derrotados en la Guerra de los Tres Años, y lamentó abiertamente: "el gobierno desterró a los obispos, en vez de ahorcarlos, como lo merecían esos apóstoles de iniquidad". En años posteriores felicitó al gobernador de México por prohibir en Tacubaya las procesiones de Semana Santa, "este espectáculo que nada tenía de común con la religión cristiana y que desdecía de la cultura de nuestro siglo". A diferencia de Ramírez, sin embargo, Altamirano apoyaba una forma purificada de religión y argumentaba efectivamente que "el partido liberal es el verdadero observador del Evangelio". El enemigo era la Iglesia católica, tal como estaba constituida entonces, no las enseñanzas de Cristo.9

14

16

11

24

Ignacio Ramírez (1818-1879) era mestizo, nacido en San Miguel Allende y educado en Querétaro, donde, según afirma él mismo, sufrió la habitual secuencia: "la pasé con sa-

rampión, viruelas, sustos, misa, escuela". Educado en el Colegio de San Gregorio de la ciudad de México, pronto pasó a la política y al periodismo, donde adquirió fama bajo el pseudónimo de *El Nigromante*. En la década de 1840 fundó el Instituto Literario de Toluca y enseñó en él durante algún tiempo. Su carrera política alcanzó su pináculo en 1861, cuando tuvo el cargo de ministro de Justicia e Instrucción Pública bajo el gobierno de Juárez. Más tarde disputó con el presidente, y bajo la República Restaurada llevó a cabo una violenta guerra periodística contra su anterior dirigente. Ramírez fue también juez de la Suprema Corte y finalmente, en 1879, formó parte del primer gabinete de Porfirio Díaz, una vez más como ministro de Justicia.6

19

12

18

15

31

28

Los estadistas contemporáneos denunciaron la Constitución de 1857 como impracticable; en 1861 Benito Juárez se quejaba de que "no es posible gobernar en estas condiciones, nadie obedece, a nadie puedo obligar a obedecer".2 En un estudio ulterior sobre ese periodo, Emilio Rabasa señalaba que en la práctica Juárez gobernó a México a despecho de la Constitución, consiguiendo del Congreso la concesión de "facultades extraordinarias" que le permitieron gobernar efectivamente como un dictador. Las obras recientes de Richard N. Sinkin y Laurens Ballard Perry han confirmado la exactitud del diagnóstico de Rabasa.3 Durante la República Restaurada (1867-1872) Juárez utilizó hábilmente el prestigio y la lealtad que se había ganado gracias a su indómita resistencia a la Intervención francesa para crear una autocracia

presidencial. Los ingresos públicos se utilizaron para reclutar y sostener una maquinaria política que logró imponer a los candidatos oficiales como diputados al Congreso, jefes políticos e incluso gobernadores de los estados. Todas las tentativas de desafiar al régimen mediante la rebelión armada fueron firmemente aplastadas por el ejército regular. Al mismo tiempo, la oposición política seguía hallando expresión pública y a menudo violenta en la prensa.

25

29

El meollo del radicalismo en México era el aborrecimiento de la Iglesia católica, cuyo poder e influencia se consideraban como el principal obstáculo para el progreso social, económico y moral. Sin la destrucción de su autoridad pública sería imposible crear una sociedad moderna y secular dedicada a los principios de la Revolución francesa. Como ministro de Justicia e Instrucción Pública en el gabinete liberal de 1861, Ignacio Ramírez se hizo pronto célebre por el celo con que aplicaba las Leyes de Reforma. Bajo su dirección, las órdenes religiosas, masculinas y femeninas, fueron expulsadas de sus claustros, y sus propiedades confiscadas. Varios de los grandes conventos fueron destruidos a fin de facilitar el desarrollo urbano y otros fueron incautados para uso público: antiguas iglesias servían ahora de bibliotecas. Sus pinturas, imágenes y tesoros quedaron dispersos o destruidos. Tan decidido estaba en efecto Ramírez a librar a México de todo rastro de las pasadas glorias, que cuando se enteró de que los obreros de la Casa de Moneda nacional se resistían a fundir las preciosas custodias y cálices, se apresuró a blandir él mismo un martillo para asestar los primeros golpes. Mientras muchos liberales eran deístas o criptocatólicos, Ramírez no ocultaba su ateísmo y su aversión a toda religión. Ya en 1836 había escandalizado a una peña literaria con la detonante de-

claración: "No hay Dios". Más tarde, como jefe político de Tlaxcala, intentó prohibir la procesión anual que se hacía en honor de Nuestra Señora de Ocotlán, imagen que se guardaba en el santuario principal de aquella ciudad, sólo para ser expulsado por un populacho y un clero indignados.8 Evidentemente, Ramírez inculcó su anticlericalismo al Instituto Literario de Toluca, puesto que su joven discípulo Ignacio Manuel Altamirano se ganó el sobrenombre de "el Marat de los liberales", debido a sus violentos discursos en el Congreso de 1861. En una ocasión, denunció apasionadamente las propuestas de una amnistía general para los conservadores, recientemente derrotados en la Guerra de los Tres Años, y lamentó abiertamente: "el gobierno desterró a los obispos, en vez de ahorcarlos, como lo merecían esos apóstoles de iniquidad". En años posteriores felicitó al gobernador de México por prohibir en Tacubaya las procesiones de Semana Santa, "este espectáculo que nada tenía de común con la religión cristiana y que desdecía de la cultura de nuestro siglo". A diferencia de Ramírez, sin embargo, Altamirano apoyaba una forma purificada de religión y argumentaba efectivamente que "el partido liberal es el verdadero observador del Evangelio". El enemigo era la Iglesia católica, tal como estaba constituida entonces, no las enseñanzas de Cristo.9

22

34

Para apreciar la importancia de esta innovación ideológica es recomendable recordar que J. G. A. Pocock ha trazado un claro contraste entre las doctrinas del liberalismo y del republicanismo clásico. Mientras el liberalismo concebía la sociedad como un concurso de individuos, empeñados cada uno de ellos en la persecución del interés propio, que constituía una confederación de propietarios ligados por una obligación contractual, el republicanismo clásico enseñaba en cambio

que los hombres sólo encuentran su realización en la acción política emprendida como ciudadanos de una república libre.4 Se ha rastreado el origen de esta doctrina hasta el humanismo cívico de la Florencia del siglo XV y Maquiavelo, que afirmaba tan enérgicamente la primacía de la acción política sobre los demás valores humanos o cristianos. En la Francia del siglo XVIII, Montesquieu observaba que, mientras las monarquías y los despotismos se gobiernan respectivamente por el honor y por el temor, las repúblicas en cambio están animadas por la virtud, concepto que conserva todavía gran parte del sentido de la *virtú* maquiavélica. De modo semejante, Rousseau argumenta que sólo como ciudadano de una república libre podría el hombre gozar de la libertad y de la igualdad y realizar sus posibilidades como ser social.5 Tanto Maquiavelo como Rousseau critican enérgicamente al cristianismo por sus preocupaciones trascendentes, que distraen a los hombres del compromiso en la persecución de la virtud cívica y la acción política. Así, mientras el liberalismo posesivo adoptó la idea del Estado como vigilante, temeroso de que un gobierno central fuerte pudiera coartar el libre interés individual, el republicanismo clásico conminaba a los hombres a alcanzar la gloria por el sacrificio de sus vidas en nombre de su ciudad y su país.

32

Para apreciar la importancia de esta innovación ideológica es recomendable recordar que J. G. A. Pocock ha trazado un claro contraste entre las doctrinas del liberalismo y del republicanismo clásico. Mientras el liberalismo concebía la sociedad como un concurso de individuos, empeñados cada uno de ellos en la persecución del interés propio, que constituía una confederación de propietarios ligados por una obligación contractual, el republicanismo clásico enseñaba en cambio que los hombres sólo encuentran su realización en la acción

política emprendida como ciudadanos de una república libre.4 Se ha rastreado el origen de esta doctrina hasta el humanismo cívico de la Florencia del siglo xv y Maquiavelo, que afirmaba tan enérgicamente la primacía de la acción política sobre los demás valores humanos o cristianos. En la Francia del siglo xviii, Montesquieu observaba que, mientras las monarquías y los despotismos se gobiernan respectivamente por el honor y por el temor, las repúblicas en cambio están animadas por la virtud, concepto que conserva todavía gran parte del sentido de la *virtú* maquiavélica. De modo semejante, Rousseau argumenta que sólo como ciudadano de una república libre podría el hombre gozar de la libertad y de la igualdad y realizar sus posibilidades como ser social.5 Tanto Maquiavelo como Rousseau critican enérgicamente al cristianismo por sus preocupaciones trascendentes, que distraen a los hombres del compromiso en la persecución de la virtud cívica y la acción política. Así, mientras el liberalismo posesivo adoptó la idea del Estado como vigilante, temeroso de que un gobierno central fuerte pudiera coartar el libre interés individual, el republicanismo clásico conminaba a los hombres a alcanzar la gloria por el sacrificio de sus vidas en nombre de su ciudad y su país.

26

los partidarios de una transformación masiva de las relaciones de propiedad se negaron a sancionar un poder Ejecutivo central dotado de suficiente poder ya fuera para poner en práctica esas metas o para resistir a la reacción que inevitablemente provocaron. Los liberales se negaron resueltamente a adoptar los medios apropiados para alcanzar los fines deseados.1

Los estadistas contemporáneos denunciaron la Constitución de 1857 como impracticable; en 1861 Benito Juárez se quejaba de que "no es posible gobernar en estas condiciones,

nadie obedece, a nadie puedo obligar a obedecer".2 En un estudio ulterior sobre ese periodo, Emilio Rabasa señalaba que en la práctica Juárez gobernó a México a despecho de la Constitución, consiguiendo del Congreso la concesión de "facultades extraordinarias" que le permitieron gobernar efectivamente como un dictador. Las obras recientes de Richard N. Sinkin y Laurens Ballard Perry han confirmado la exactitud del diagnóstico de Rabasa.3 Durante la República Restaurada (1867-1872) Juárez utilizó hábilmente el prestigio y la lealtad que se había ganado gracias a su indómita resistencia a la Intervención francesa para crear una autocracia presidencial. Los ingresos públicos se utilizaron para reclutar y sostener una maquinaria política que logró imponer a los candidatos oficiales como diputados al Congreso, jefes políticos e incluso gobernadores de los estados. Todas las tentativas de desafiar al régimen mediante la rebelión armada fueron firmemente aplastadas por el ejército regular. Al mismo tiempo, la oposición política seguía hallando expresión pública y a menudo violenta en la prensa.

27

20

10

30

23

17

13

33

Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893) era indio, nacido en Tixtla, pueblo natal de Vicente Guerrero. Asistió como becario al Instituto de Toluca y fue alumno de Ramírez, del que se convirtió en discípulo para el resto de su vida. Durante la Guerra de los Tres Años fue secretario de Juan Álvarez, el caudillo de Guerrero, y durante la Intervención francesa se

alistó en el ejército, donde llegó a tener el rango de coronel. Más tarde fue fiscal y juez de la Suprema Corte, dio conferencias en diferentes instituciones y se dedicó al periodismo, tanto literario como político. Se unió a Ramírez tanto en su oposición a Juárez como en su apoyo a Díaz y recibió nombramientos oficiales en la década de 1880. En 1889 partió a Europa a desempeñar el cargo de cónsul en Barcelona y en París.7 A pesar de sus puntos de vista comunes en política, los dos hombres eran muy distintos en temperamento y estilo. Mientras Ramírez era un político influyente y un periodista acerbo, Altamirano tenía más de hombre de letras, muy dado a la nostalgia romántica, con considerables logros literarios en su crédito. Ambos simbolizaban la emergencia en México de una nueva clase de intelectuales que confiaban en su inteligencia y en la fluidez de su pluma para salir del anonimato, aunque rara vez de la pobreza. El hecho de que tuvieran, como Juárez, en todo o en parte, sangre india, acentúa aún más su carácter de "hombres nuevos", ya que el mundo literario y político seguía dominado principalmente por criollos.

1 Clementina Díaz de Ovando, *Las fiestas patrias en el México de hace un siglo (1883)*, Condumex, México, 1984, *passim*.

2 Ireneo Paz (ed.), *Álbum de Hidalgo*, Imprenta y Litografía del Padre Cobos, México, 1875, pp. viii, 18, 127. Juárez visitó la antigua casa de Hidalgo el 6 de junio de 1863 mientras huía hacia el norte, y regresó el 3 de julio de 1867 de camino a la ciudad de México.

3 *Ibid.*, coronel J. Hipólito Sierra, 18 de julio de 1867, p. 94.

4 *Ibid.*, Manuel Delgado, 20 de marzo de 1872; Andrés Suárez, 17 de octubre de 1867; Cayetano Chávez, 16 de septiembre de 1871, p. 189.

5 *Ibid.*, general Ramón Corona, 1-2 de julio de 1867, pp. 85-86.

6 *Ibid.*, Mariano Escobedo, 31 de julio de 1867; Junta de Silao, 27 de septiembre de 1870; José Procopio Herrera; Junta Patriótica del Silao de la Victoria, pp. 132-133.

7 Ignacio Ramírez, *Obras completas*, vol. III, David R. Maciel y Boris Rosen Jélomer (eds.), Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, México, 1984, pp. 20-26.

8 Ignacio Manuel Altamirano, *Obras históricas*, vol. II, Moisés Ochoa Campos (ed.), en *Obras completas*, SEP, México, 1986-1992, pp. 2-6.

9 Ireneo Paz, *Algunas campañas*, vol. I, prólogo de Antonia Pi-Suñer Llorens, postfacio de Octavio Paz, FCE, México, 1997, pp. 77-83.

10 *Ibid.*, vol. I, pp. 125, 151, 246, 406.

11 *Ibid.*, vol. II, pp. 9-12.

12 *Ibid.*, vol. II, pp. 18, 34.

13 *Ibid.*, vol. II, pp. 145-149.

14 *Ibid.*, vol. II, pp. 173-204.

15 *Ibid.*, vol. I, p. 24.

16 José Ortiz Monasterio, *"Patria", tu ronca voz me repetía… Biografía de Vicente Riva Palacio y Guerrero*, UNAM / Instituto Mora, México, 1999, y *México eternamente. Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*, FCE / Instituto Mora, México, 2004.

17 *Ibid.*, pp. 47-49, 71-102.

18 *Ibid.*, pp. 112-126.

19 Vicente Riva Palacio, *Ensayos históricos*, en *Obras escogidas*, vol. IV, José Ortiz Monasterio (ed.), Instituto Mora / UNAM, México, 1997, *passim*.

20 Vicente Riva Palacio, *Historia de la administración de don Sebastián Lerdo de Tejada*, facsimilar de la edición de 1875, Biblioteca Mexicana de la Fundación Miguel Alemán, México, 1992, pp. 82-83.

21 Daniel Schávelzon (comp.), *La polémica del arte nacional en México, 1850-1910*, FCE, México, 1988, pp. 132-134.

22 José Ortiz Monasterio, *"Patria", tu ronca voz…*, *op. cit.*, pp. 195-199, 218-225.

23 Fanny Chambers Gooch, *Face to Face with the Mexicans*, Sampson Low, Nueva York, 1890, pp. 218-224.

24 *Ibid.*, pp. 260-272.

25 *Ibid.*, pp. 368-373 (sobre Porfirio Díaz), 380-388 (sobre Riva Palacio).

26 *Ibid.*, p. 506 (sobre el obispo Riley).

27 Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*, 5 vols. infolio, Ballescá, Barcelona, 1884-1889.

28 *Ibid.*, vol. II, pp. III-XIII.

29 Riva Palacio, "Hernán Cortés. Historiador y filósofo", *Ensayos históricos*, *op. cit.*, p. 260.

30 Riva Palacio, *México a través…*, *op. cit.*, vol. II, p. 303.

31 *Ibid.*, p. 336 (sobre Las Casas), p. 352 (sobre Zumárraga).

32 *Ibid.*, pp. 413-454 (sobre la Inquisición).

33 *Ibid.*, pp. 825-848 (sobre los jesuitas).

34 *Ibid.*, pp. 471 y ss.

35 *Ibid.*, p. 901.

36 Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, trad. de Francisco Ochoa de Michelena, Sequitur, Madrid, 2006, pp. 85-95. La versión original en francés puede encontrarse en Ernest Renan, *Œuvres complètes*, vol. I, Calmann-Levy, París, 1947, pp. 887-906.

37 Vicente Riva Palacio, *Ensayos históricos, op. cit.*, pp. 250-264. Véase también Charles Darwin, *El origen del hombre*, 3ª ed., trad. de Antonio López White, Fontamara, México, 2000, pp. 155-156, donde Darwin escribe: "En algunos casos, el cruzamiento de razas ya distintas ha conducido a la formación de otras nuevas [...] Ninguna demostración directa nos ha probado todavía si podría llegar nunca a ser homogéneo un pueblo heterogéneo, como los habitantes de algunas islas Polinesias, formadas por el cruzamiento de dos razas distintas, y entre las que han persistido viviendo pocos individuos puros o ninguno. Pero así como en nuestros animales domésticos podemos con toda seguridad fijar y hacer uniforme en algunas generaciones una raza cruzada por selección, debemos deducir que la función de esta última la cumpliría el entrecruzamiento libre y prolongado de una mezcla heterogénea durante muchas generaciones, supliendo y sobrepujando toda la tendencia de reversión; de modo que se podría ulteriormente producir una raza cruzada homogénea, aunque no participase en grado igual de los caracteres de los dos progenitores".

38 Riva Palacio, *México a través..., op. cit.*, vol. II, p. 472.

39 *Ibid.*, pp. 478, 481.

40 *Ibid.*, pp. 472, 848-889, 906.

41 *Ibid.*, p. 898.

42 *Ibid.*, p. 914.

43 *Ibid.*, p. 904-905.

44 *Ibid.*, p. 914.

45 Antonio García Cubas, *Atlas geográfico, estadístico, histórico y pintoresco de la República Mexicana*, Antigua Imprenta de Murguía, México, 1888-1889, *passim*.

46 Antonio García Cubas, *Cuadro geográfico*, Imprenta Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1885, *passim*.

10

[...] con tal escena me parece escuchar las felicitaciones del mismo Hidalgo; me parece ver la sombra del héroe que sonríe mirando al joven general y a todos nosotros; esa sonrisa es nuestra mejor recompensa; me parece percibir estas palabras que salen de sus labios: "Habéis cumplido con vuestro deber, mi sangre y la de mis hermanos no se derramó estérilmente bajo la gloriosa enseña que yo levanté mostrándola al pueblo desde esa ventana, y que en la segunda guerra de independencia ha enarbolado el inmortal C. Benito Juárez con mano heroica y vigorosa, habiendo venido a combatir por la libertad de México desde los confines de la República. Él ha completado mi obra: mi patria por fin es libre, y va a ser feliz y poderosa".5

26
21
14
17
42
33
12

En 1863, mientras las tropas francesas arribaban a Veracruz y luego marchaban hacia la ciudad de México, los Poderes Supremos de la Nación huyeron hacia el norte y el 6 de junio llegaron a Dolores Hidalgo, donde el presidente Benito Juárez visitó la casa de Miguel Hidalgo y Costilla y recompensó a su viejo custodio, Pedro García, compañero de Hidalgo en todas sus campañas, con el rango honorífico de "general del ejército". El presidente también decretó que a partir de entonces se debía mantener un registro de los nombres de todos los que visitaran la casa. Él mismo, su familia, sus secretarios de gabinete y otros políticos y oficiales del ejército escribieron sus nombres en un simple cuaderno que sirvió como primer registro. El año siguiente, después de realizar el Grito de Dolores o Grito de Independencia desde el balcón de la casa de Hidalgo, Maximiliano de Habsburgo y algunos miembros de su entorno, tanto mexicanos como franceses, registraron sus nombres el 16 de septiembre, y el emperador ordenó que el libro se encuadernara adecuadamente. En los años subsecuentes, tanto imperialistas como republicanos visitaron la casa, la mayoría inspirados por una emoción patriótica, aunque otros, especialmente los franceses, lo hicieron por simple curiosidad. Pronto se volvió costumbre no sólo escribir el nombre, sino también dejar grabado un sentimiento apropiado. Cuando Anastasio Zerecero visitó la casa, recordó que en 1822 había expresado su apoyo a la república. Asimismo, cuando Manuel Ocio y Allende, sobrino de Igna-

cio Allende, entró a la casa en compañía de Miguel Miramón, mencionó que había servido al país como soldado durante 49 años, desde el 18 de febrero de 1817 hasta el 5 de febrero de 1867. Tan sólo cinco meses después, el 3 de julio de 1867, Pedro García escribió: "En este dichoso día pernoctó aquí el benemérito presidente C. Benito Juárez". Fue en 1875 cuando Ireneo Paz, un prominente aunque controvertido periodista liberal, publicó el *Álbum de Hidalgo,* en el que, tras una breve biografía de "esa gloriosa figura a quien debemos los mexicanos esta patria, porque Hidalgo fue quien inició nuestra independencia", transcribió todas las firmas y comentarios existentes en el registro desde 1867 hasta el final de 1872. El resultado es un documento que abre una ventana sobre las emociones patrióticas que evocaban estas visitas a una casa que entonces se percibía y experimentaba como "un lugar sagrado", "cuna de nuestra independencia" y "santuario de la libertad".2 Nada es más sorprendente que la manera en que tantas personas en peregrinaje hacia este santuario nacional se dirigían abiertamente a Hidalgo, como si el espíritu del padre de su país aún morara en la casa donde antes había habitado en vida. Así, el 18 de julio de 1867 el coronel J. Hipólito Sierra se identificó como el comandante del pelotón de fusilamiento que había ejecutado a Maximiliano, Miramón y Mejía en Querétaro, y luego escribía: "Quedaste vengada, nuestra patria vindicada y para siempre asegurada la independencia".3 Del mismo modo, en un estilo más filosófico, el 20 de marzo de 1872 Manuel Delgado declaró:

45

Obviamente, no todos los comentarios de los visitantes fueron tan imaginativos. Cuando el general Mariano Escobedo entró a Dolores, sus oficiales se conformaron con registrarse como "los hijos de la frontera norte". Otra entrada condenaba al clero, que había acusado a Hidalgo de herejía y recibido a Maximiliano; mientras que la junta patriótica de

Silao, que llegó el 27 de septiembre de 1870, reconoció a Cuauhtémoc e Hidalgo como héroes que habían dado sus vidas "por salvar la independencia y honra de Anáhuac". Pero también estaban presentes los recurrentes comentarios que identificaban a Hidalgo como el santo patrono de México. Así pues, el 26 de noviembre de 1872, José Procopio Herrera escribió: "Ministro de Jesucristo, qué bien imitaste a tu maestro. Él murió en la cruz por redimirnos, y tú en un cadalso por salvarnos". Del mismo modo, el 14 de julio de 1869, Luz Ruiz de Romo y otros miembros de su familia exclamaron: "¡Loor eterno y gloria nacional al inmortal Hidalgo! que como Jesucristo, se sacrificó por la libertad de México. Juro en esta casa sagrada defender todos los días de mi vida la independencia, aunque sea necesario derramar toda mi sangre".6 Los miembros del clero tampoco estaban exentos de esta devoción común, ya que, en septiembre de 1868, Juan N. Enríquez Orestes se identificó como "un sacerdote mexicano, leal a mi sagrada patria", y confesó estar profundamente conmovido durante su primera visita a "este lugar sagrado, fuente purísima de nuestra amada independencia". Ofreció con "toda la efusión de mi corazón un voto solemne de reconocimiento al más santo de todos los sacerdotes mexicanos, el primero y más esclarecido de los héroes de nuestra independencia, al mártir y venerado cura de Dolores, D. Miguel Hidalgo y Costilla". A pesar del amargo conflicto entre la Iglesia y el Estado, en una época en la que muchos católicos aún preferían venerar a Iturbide en vez de a Hidalgo como el libertador de su nación, también persistía el culto católico de los líderes insurgentes iniciado por Carlos María de Bustamante.7

35

38

En 1863, mientras las tropas francesas arribaban a Veracruz y luego marchaban hacia la ciudad de México, los Poderes Supremos de la Nación huyeron hacia el norte y el 6 de junio llegaron a Dolores Hidalgo, donde el presidente Benito Juárez visitó la casa de Miguel Hidalgo y Costilla y recompensó a su viejo custodio, Pedro García, compañero de Hidalgo en todas sus campañas, con el rango honorífico de "general del ejército". El presidente también decretó que a partir de entonces se debía mantener un registro de los nombres de todos los que visitaran la casa. Él mismo, su familia, sus secretarios de gabinete y otros políticos y oficiales del ejército escribieron sus nombres en un simple cuaderno que sirvió como primer registro. El año siguiente, después de realizar el Grito de Dolores o Grito de Independencia desde el balcón de la casa de Hidalgo, Maximiliano de Habsburgo y algunos miembros de su entorno, tanto mexicanos como franceses, registraron sus nombres el 16 de septiembre, y el emperador ordenó que el libro se encuadernara adecuadamente. En los años subsecuentes, tanto imperialistas como republicanos visitaron la casa, la mayoría inspirados por una emoción patriótica, aunque otros, especialmente los franceses, lo hicieron por simple curiosidad. Pronto se volvió costumbre no sólo escribir el nombre, sino también dejar grabado un sentimiento apropiado. Cuando Anastasio Zerecero visitó la casa, recordó que en 1822 había expresado su apoyo a la república. Asimismo, cuando Manuel Ocio y Allende, sobrino de Ignacio Allende, entró a la casa en compañía de Miguel Miramón, mencionó que había servido al país como soldado durante 49 años, desde el 18 de febrero de 1817 hasta el 5 de febrero de 1867. Tan sólo cinco meses después, el 3 de julio de 1867, Pedro García escribió: "En este dichoso día pernoctó aquí el benemérito presidente C. Benito Juárez". Fue en 1875 cuando Ireneo Paz, un prominente aunque controvertido periodista liberal, publicó el *Álbum de Hidalgo*, en el que, tras una breve

biografía de "esa gloriosa figura a quien debemos los mexicanos esta patria, porque Hidalgo fue quien inició nuestra independencia", transcribió todas las firmas y comentarios existentes en el registro desde 1867 hasta el final de 1872. El resultado es un documento que abre una ventana sobre las emociones patrióticas que evocaban estas visitas a una casa que entonces se percibía y experimentaba como "un lugar sagrado", "cuna de nuestra independencia" y "santuario de la libertad".2 Nada es más sorprendente que la manera en que tantas personas en peregrinaje hacia este santuario nacional se dirigían abiertamente a Hidalgo, como si el espíritu del padre de su país aún morara en la casa donde antes había habitado en vida. Así, el 18 de julio de 1867 el coronel J. Hipólito Sierra se identificó como el comandante del pelotón de fusilamiento que había ejecutado a Maximiliano, Miramón y Mejía en Querétaro, y luego escribía: "Quedaste vengada, nuestra patria vindicada y para siempre asegurada la independencia".3 Del mismo modo, en un estilo más filosófico, el 20 de marzo de 1872 Manuel Delgado declaró:

23

43

36

La severa evaluación que hizo Altamirano de la política de aquellos años fue corroborada por Ireneo Paz en *Algunas campañas,* el relato autobiográfico que describe aquel periodo de manera vívida y con vena periodística. Comenzó con sus experiencias de 1863 cuando, como secretario del gobernador de Colima, tuvo que tratar con Antonio Rojas, un bandido tristemente célebre, con el fin de ocupar la ciudad de Zapotlán, que las fuerzas imperialistas habían abandonado. Paz se horrorizaba al presenciar cómo los bandidos entraban a las casas para saquearlas. Al día siguiente de uno de estos ultrajes observó una columna de 3 000 combatientes que, po-

co a poco se las arreglaban para sobrevivir, acompañados por más del doble de prisioneros, en particular mujeres, y una gran cantidad de caballos. Al mismo tiempo, escuchaba frecuentes disparos de pistolas o mosquetes, cuyo motivo eran disputas entre soldados y oficiales por las mujeres y los equinos, que formaban parte principal del botín. En la ciudad de Sayula se repitieron subsecuentemente los mismos excesos: "[...] el comercio dio su dinero, las mujeres su honor y los pobres sus caballos".9 Paz permaneció en esta campaña infructífera desde diciembre de 1863 hasta abril de 1865, "sin haber conquistado más caudal que el de una pequeña dosis de experiencia". Posteriormente obtuvo amnistía y regresó a su hogar en Guadalajara.

29

Obviamente, no todos los comentarios de los visitantes fueron tan imaginativos. Cuando el general Mariano Escobedo entró a Dolores, sus oficiales se conformaron con registrarse como "los hijos de la frontera norte". Otra entrada condenaba al clero, que había acusado a Hidalgo de herejía y recibido a Maximiliano; mientras que la junta patriótica de Silao, que llegó el 27 de septiembre de 1870, reconoció a Cuauhtémoc e Hidalgo como héroes que habían dado sus vidas "por salvar la independencia y honra de Anáhuac". Pero también estaban presentes los recurrentes comentarios que identificaban a Hidalgo como el santo patrono de México. Así pues, el 26 de noviembre de 1872, José Procopio Herrera escribió: "Ministro de Jesucristo, qué bien imitaste a tu maestro. Él murió en la cruz por redimirnos, y tú en un cadalso por salvarnos". Del mismo modo, el 14 de julio de 1869, Luz Ruiz de Romo y otros miembros de su familia exclamaron: "¡Loor eterno y gloria nacional al inmortal Hidalgo! que como Jesucristo, se sacrificó por la libertad de México. Juro en esta casa sagrada defender todos los días de mi vida la independencia, aunque sea necesario derramar toda mi sangre".6

Los miembros del clero tampoco estaban exentos de esta devoción común, ya que, en septiembre de 1868, Juan N. Enríquez Orestes se identificó como "un sacerdote mexicano, leal a mi sagrada patria", y confesó estar profundamente conmovido durante su primera visita a "este lugar sagrado, fuente purísima de nuestra amada independencia". Ofreció con "toda la efusión de mi corazón un voto solemne de reconocimiento al más santo de todos los sacerdotes mexicanos, el primero y más esclarecido de los héroes de nuestra independencia, al mártir y venerado cura de Dolores, D. Miguel Hidalgo y Costilla". A pesar del amargo conflicto entre la Iglesia y el Estado, en una época en la que muchos católicos aún preferían venerar a Iturbide en vez de a Hidalgo como el libertador de su nación, también persistía el culto católico de los líderes insurgentes iniciado por Carlos María de Bustamante.7

16

19

13

41

46

18

Al igual que las décadas de 1640 y 1760, la de 1880 constituyó un momento axial, un verdadero punto de inflexión en la historia de México, pues fue en esta década que las fuerzas económicas y los poderes políticos ya existentes adquirieron un ímpetu decisivo, y, por ende, dieron inicio a avances políticos y económicos que aceleraron la transformación del país a lo largo de una generación. En particular, predominaba la construcción ferroviaria, lo que facilitaba la exportación de productos minerales y agrícolas a los Estados Unidos. Es sorprendente notar que en las fiestas patrias de 1883, cuando una procesión civil de carros alegóricos desfiló sobre las ca-

lles de la ciudad de México durante la celebración patriótica del 16 de septiembre, la carroza dedicada a la industria y el progreso consistía en un modelo de locomotora que emergía de un túnel y formaba parte de una elaborada construcción coronada por una estatua femenina de madera que simbolizaba la paz y el progreso. Para 1889 se habían colocado más de 10 000 kilómetros de vías férreas, sin mencionar unos 30 000 kilómetros de hilos telegráficos. Fue precisamente durante estos años que Porfirio Díaz consolidó su forma republicana de despotismo ilustrado, un logro que alcanzó con la enorme ayuda de Manuel Romero Rubio, quien fungió como secretario de Gobernación de 1884 hasta su muerte en 1895. Esta relación se consolidó con el matrimonio del presidente con Carmen, la joven hija de Romero, en 1881.1

39

30

22

En un tono más simple, el 17 de octubre de 1867, Andrés Suárez invocó "el inmenso amor que ha llenado toda la vida a mi corazón, amor a la patria y amor a ti que eres mi padre [...] tú, padre adorado [...] nos diste libertad, patria y gloria". A veces, parecía que los visitantes habían escuchado a Hidalgo hablándoles, como cuando el 16 de septiembre de 1871 Cayetano Chávez anotó que el antiguo cura le decía: "Soy el Moisés del pueblo mexicano".4 Crispín Palomares registró unas frases similarmente ingeniosas y pretenciosas cuando el 2 de julio de 1867 relató que un día antes había presenciado al general Ramón Corona abrazando al viejo Pedro García, y luego añadió:

32

15

25

31

28

20

40

11

¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? [...] Si nos encaprichamos en ser aztecas puros, terminaremos por el triunfo de una sola raza, para adornar con los cráneos de las otras el templo del Marte americano; si nos empeñamos en ser españoles, nos precipitaremos en el abismo de la reconquista; pero no, ¡jamás! Nosotros venimos del pueblo de Dolores, descendemos de Hidalgo, [...] por los símbolos de la emancipación, y como él luchando por la santa causa desapareceremos de sobre la tierra.8

37

27

24

34

44

1 Vicente Riva Palacio, *Los ceros (galería de contemporáneos)*, en *Obras escogidas*, vol. I, ed. de José Ortiz Monasterio, Instituto Mora / UNAM, México, 1997, pp. 75-76. Sobre Sierra, véase Agustín Yáñez, *Don Justo Sierra. Su vida, sus ideas y su obra*, UNAM, México, 1962, *passim;* y Claude Dumas, *Justo Sierra y el México de su tiempo, 1848-1912*, 2 vols., UNAM, México, 1986, *passim.*

2 Justo Sierra, *Obras completas*, vol. XIII, UNAM, México, 1948-1996, pp. 296-297.

3 *Ibid.*, vol. III, pp. 383-384.

4 *Ibid.*, vol. III, pp. 68-81.

5 Guillermo Prieto, *Obras completas*, vol. XXVI, ed. de Boris Rosen Jélomer, Conaculta, México, 1992-1999, pp. 402-414.

6 Ignacio Ramírez, *Obras completas*, vol. II, ed. de David R. Maciel y Boris Rosen Jélomer, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, México, 1984.

7 Riva Palacio, *Historia de la administración de don Sebastián Lerdo de Tejada*, edición facsimilar de la de 1875, Biblioteca Mexicana de la Fundación Miguel Alemán, México, 1992, pp. 23, 49, 80.

8 Altamirano, *Obras completas*, vol. II, SEP, México, 1986-1992, pp. 95-103.

9 Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. IX, pp. 58-70.

10 Yáñez, *Don Justo Sierra..., op. cit.*, pp. 65-68.

11 Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. IV, pp. 181, 238.

12 *Ibid.*, vol. IV, pp. 133-134, 239-240.

13 *Ibid.*, vol. IV, pp. 150, 155-160, 173, 185-187.

14 *Ibid.*, vol. IV, pp. 223, 230, 239, 258, 279.

15 Charles A. Hale, *The Transformations of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1989, pp. 102-138.

16 Riva Palacio, *México a través de los siglos*, 5 vols., Ballescá, Barcelona, 1884-1889, *passim.*

17 Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. IX, pp. 181, 187-190.

18 *Ibid.*, vol. IX, pp. 181-188.

19 Riva Palacio, "El virreinato", *México a través..., op. cit.*, vol. II, pp. 471-472. Véase José Ortiz Monasterio, "*Patria", tu ronca voz me repetía... Biografía de Vicente Riva Palacio y Guerrero*, UNAM / Instituto Mora, México, 1999, *passim.*

20 Riva Palacio, *México a través..., op. cit.*, vol. II, p. 898.

21 *Ibid.*, vol. II, p. 914.

22 Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. IX, pp. 126-133; véase también Gustave Le Bon, "L'influence de la race dans l'histoire", *La Revue Scientifique*, 1888, pp. 525-532.

23 Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. IX, pp. 126-133.

24 *Ibid.*, vol. IX, pp. 127-135.

25 *Ibid.*, vol. IX, pp. 140-148, 163-165.

26 *Ibid.*, vol. IX, pp. 191-194.

27 *Ibid.*, vol. IX, pp. 192-195.

28 Todos estos libros volvieron a publicarse en *ibid.*, vols. IX, X, XI.

29 *Ibid.*, vol. IX, pp. 347, 387.

30 Justo Sierra (ed.), *México. Su evolución social*, 2 tomos en 3 vols., Ballescá, México, 1900-1902, cita del prólogo sin número de página. A pesar de lo asentado en la portada interior, el tomo II en realidad se publicó en 1904, ya que el capítulo de Pablo Macedo, "La Hacienda Pública", está fechado el 27 de diciembre de 1903.

31 Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XII, p. 250.

32 *Ibid.*, vol. XII, pp. 39, 45, 54-56.

33 *Ibid.*, vol. XII, pp. 60-62, 82-87: en la p. 84, Sierra se adelantó a José Vasconcelos cuando escribió: "La obra nueva, toda de emancipación, es la de la supresión de las supersticiones; esta obra, divina también, está encargada a la ciencia, a la escuela, al maestro. ¡Oh, si como el misionero fue un maestro de escuela, el maestro de escuela pudiera ser un misionero!"

34 *Ibid.*, vol. XII, pp. 117, 125-29.

35 *Ibid.*, vol. XII, pp. 142, 150-151. Nótese que Sierra eligió describir a Hidalgo como "el más celoso y notable industrial del país". Véase *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1959, pp. 115-116, donde Octavio Paz escribió: "La Revolución es un exceso y un gasto, un llegar a los extremos, un estallido de alegría y desamparo, un grito de orfandad y de júbilo, de suicidio y de vida, todo mezclado [...] La Revolución apenas si tiene ideas".

36 Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XII, p. 173; Ramírez, *Obras completas, op. cit.*, vol. III, p. 21.

37 Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XII, pp. 196, 200, 204-209, 220-248.

38 *Ibid.*, vol. XII, pp. 252-254, 265.

39 *Ibid.*, vol. XII, pp. 250-252.

40 *Ibid.*, vol. XII, pp. 276, 282-283.

41 *Ibid.*, vol. XII, pp. 280-281, 283, 285, 298, 306.

42 *Ibid.*, vol. XII, pp. 305, 312, 324, 335-337.

43 *Ibid.*, vol. XII, p. 333; véanse también pp. 290-291.

44 *Ibid.*, vol. XII, p. 346; entre los más notables estaba Guillermo Prieto; véase Guillermo Prieto, *Obras completas, op. cit.*, vol. XXVI, pp. 24-34, 404-413.

45 Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XII, pp. 354, 357-358.

46 *Ibid.*, vol. XV, pp. 104-105.

47 *Ibid.*, vol. XIV, pp. 96-98.

48 *Ibid.*, vol. XII, pp. 361-364, 385-388, 395-396.

49 *Ibid.*, vol. XII, pp. 387-391, 398-399.

50 Francisco Bulnes, *Discurso pronunciado por el señor ingeniero D. Francisco Bulnes, delegado del Estado de Morelos, en la sesión del 21 de junio de 1903... presentando y fundando la candidatura del Sr. Gral. D. Porfirio Díaz*, Tipografía Económica, México, 1903, pp. 1-13, 19.

51 Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XVII, 17 de julio de 1903, pp. 98-99.

52 Sobre la celebración del centenario de Juárez, véase Charles A. Weeks, *The Juárez Myth in Mexico*, University Alabama Press, Tuscaloosa, 1987, pp. 43-54.

53 Francisco Bulnes, *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio* [1904], Jus, México, 1965, pp. 652, 687, 840-844, 857.

54 Francisco Bulnes, *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma*, 2ª ed., H. T. Milenario, México, 1967, pp. 16, 190-192, 240, 285, 302-310; citas en pp. 477 y 483.

55 Sobre Juárez, véase Brian Hamnett, *Juárez*, Longman, Londres, 1994, *passim*, y Laurens Ballard Perry, *Juárez and Díaz. Machine Politics in México*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1978, *passim*.

56 Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XIII, pp. 293, 338.

57 Sobre la estructura del libro, véase Agustín Yáñez, "Introducción", en *ibid.*, vol. XIII, pp. 5-9.

58 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 14-16, 19-20, 25-29.

59 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 18-19, 30.

60 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 37, 42, 47, 80.

61 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 74-75, 93, 100-101, 167.

62 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 103, 109-114.

63 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 126, 133, 179, 187.

64 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 190-197, 207.

65 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 225-232.

66 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 237-238, 292-293.

67 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 248, 264-266.

68 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 267-269, 296-297.

69 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 30-37.

70 *Ibid.*, vol. XIII, p. 257; véase también p. 277.

71 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 172-173, 218-222.

72 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 277, 286.

73 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 239-240, 256, 275, 317-319.

74 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 244, 358-371, 395.

75 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 422, 445-446, 454-456.

76 *Ibid.*, vol. XIII, pp. 76, 274, 541-542.

77 Para estos periodos en el cargo, véase "Gobiernos de México", *Diccionario Porrúa. Historia, biografía y geografía de México*, 4 vols., numeración continua, 6ª ed., Porrúa, México, 1995, vol. II, pp. 1470-1475.

78 Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XIII, pp. 553-564.

79 *Ibid.*, vol. V, pp. 163, 166.

80 Thomas Carlyle, "The Heroe as Man of Letters", *On Heroes, Works. The Standard Edition*, vol. IV, Chapman and Hall, Londres, 1905, pp. 167, 178, 184, 195-199 ["El héroe como literato", en Thomas Carlyle y Ralph Waldo Emerson, *De los héroes. Hombres representativos*, estudio preliminar de Jorge Luis Borges, Conaculta / Océano, México, 1999, pp. 140-141]. Sierra citó equivocadamente a Carlyle; en el original se lee: " [...] the unspeakable Divine Significance, full of splendour, of wonder and terror, that lies in the being of every man, of every thing [...] the Presence of the God who made every man and thing" ["la inefable Significación Divina, esplendente, maravillosa y aterradora, que mora en el ser de todos los hombres, de todas las cosas: la Presencia del Dios que nos creó a todos y a todas ellas", *De los héroes...*, *op. cit.*, p. 141].

81 Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. V, p. 165; vol. XIII, pp. 13-14.

82 Nicolás Maquiavelo, *The Prince*, Penguin, Londres / Nueva York, 1961, pp. 52, 126, 135 [*El príncipe*, trad. de Eli Leonetti Jungl, Espasa, Madrid, 2012, pp. 54, 133-134, 143-144]; Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and the Discourses*, Everyman, Londres, s. a., p. 38 [*Del contrato social*, trad. de Mauro Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 2012, pp. 80-81].

83 Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. V, p. 150, pronunciado en 1891.

84 Carlyle, "The Hero as King", *On Heroes, Works, op. cit.*, vol. IV, pp. 167, 178, 184, 195-199 ["El héroe como rey", *De los héroes...*, *op. cit.*, pp. 183, 177, 201].

85 Sierra, *Obras completas, op. cit.*, vol. XII, p. 335.

86 *Ibid.*, vol. V, p. 448.

87 *Ibid.*, vol. XIV, pp. 356-357.

88 *Ibid.*, vol. V, pp. 453-456, 461.

89 *Ibid.*, vol. V, pp. 450-452, 457, 462.

69

64

Cuando Sierra acudió a la velada en la casa de Payno, se encontró con un grupo de políticos que se oponían al gobierno de Benito Juárez. Tanto Guillermo Prieto como Ignacio Ramírez condenaron como inconstitucional la decisión que Juárez tomó en diciembre de 1865 de mantenerse en la

presidencia, a pesar de que su mandato ya había terminado legalmente.5 Del mismo modo, a Vicente Riva Palacio, que levantó un ejército entero para oponerse a la ocupación francesa, le arrebató su cargo Ignacio Mejía, el secretario de Defensa del gabinete de Juárez. Además, cuando Juárez entró a la ciudad de México, estaba claro que él y sus secretarios principales habían construido una gran coalición de gobernadores, generales del ejército y caciques locales para permanecer en sus cargos hasta 1872. El resultado fue que una sección considerable del Partido Liberal, incluyendo muchos de sus líderes intelectuales, ahora acudían a Porfirio Díaz, un joven general de Oaxaca, para destituir a Juárez de la presidencia. En un ataque mordaz, Ramírez reprendió a su antiguo líder: "Don Benito, usted y todos ustedes reducen la política a intrigas electorales, a gastos secretos, a corrupción de diputados y a derramar sangre con frecuencia".6 Del mismo modo, Riva Palacio condenó a los secretarios principales de Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada e Ignacio Mejía, por crear una dictadura electoral.7 En una breve historia de México escrita en 1883, Altamirano describió la decisión de Juárez de mantener la presidencia en 1865 como "revolucionaria y anómala", mencionando que sólo estaba justificada por las circunstancias del momento. Asimismo, aunque alabó al presidente por su "voluntad de granito", que le permitía superar sus derrotas, condenaba al mismo tiempo la implacable persecución de sus enemigos personales y observó: "Perdonaba al enemigo de sus ideas [...] y elevó a traidores a la patria con tal de que no hubiesen atacado su persona, y proscribió y persiguió tenazmente o mandó fusilar a liberales sin mancha, a patriotas esclarecidos, si habían tenido la desgracia de no serle adictos personalmente o de ofenderlo de algún modo".8

31

36

24
43
71
52
81
78
10
67
29

Cuando Sierra acudió a la velada en la casa de Payno, se encontró con un grupo de políticos que se oponían al gobierno de Benito Juárez. Tanto Guillermo Prieto como Ignacio Ramírez condenaron como inconstitucional la decisión que Juárez tomó en diciembre de 1865 de mantenerse en la presidencia, a pesar de que su mandato ya había terminado legalmente.5 Del mismo modo, a Vicente Riva Palacio, que levantó un ejército entero para oponerse a la ocupación francesa, le arrebató su cargo Ignacio Mejía, el secretario de Defensa del gabinete de Juárez. Además, cuando Juárez entró a la ciudad de México, estaba claro que él y sus secretarios principales habían construido una gran coalición de gobernadores, generales del ejército y caciques locales para permanecer en sus cargos hasta 1872. El resultado fue que una sección considerable del Partido Liberal, incluyendo muchos de sus líderes intelectuales, ahora acudían a Porfirio Díaz, un joven general de Oaxaca, para destituir a Juárez de la presidencia. En un ataque mordaz, Ramírez reprendió a su antiguo líder: "Don Benito, usted y todos ustedes reducen la política a intrigas electorales, a gastos secretos, a corrupción de diputados y a derramar sangre con frecuencia".6 Del mismo modo, Riva Palacio condenó a los secretarios principales de Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada e Ignacio Mejía, por crear una dictadura electoral.7 En una breve historia de México es-

crita en 1883, Altamirano describió la decisión de Juárez de mantener la presidencia en 1865 como "revolucionaria y anómala", mencionando que sólo estaba justificada por las circunstancias del momento. Asimismo, aunque alabó al presidente por su "voluntad de granito", que le permitía superar sus derrotas, condenaba al mismo tiempo la implacable persecución de sus enemigos personales y observó: "Perdonaba al enemigo de sus ideas [...] y elevó a traidores a la patria con tal de que no hubiesen atacado su persona, y proscribió y persiguió tenazmente o mandó fusilar a liberales sin mancha, a patriotas esclarecidos, si habían tenido la desgracia de no serle adictos personalmente o de ofenderlo de algún modo".8

En los años subsecuentes, Sierra ingresó al Colegio de San Ildefonso, ubicado en el centro virreinal de la ciudad de México, y desde aquel punto privilegiado fue testigo de la huida del presidente Benito Juárez hacia el norte en 1863, la subsiguiente llegada de las tropas francesas, la coronación del archiduque Maximiliano de Habsburgo como emperador de México y, en julio de 1867, el triunfante retorno de Juárez. Después escribió que recordar estos años le parecía como una pintura de Rembrandt, con una masa de sombra pesada atravesada por un rayo de luz que iluminaba las entradas ceremoniales y las batallas de lo que era una "patria en agonía". Entonces ya un poeta consumado, fue a ver a Altamirano, quien, tras una conversación amigable, lo llevó al siguiente día a una "velada literaria" en la casa de Manuel Payno, un antiguo ministro de gabinete y novelista, donde se encontró con "la alta nobleza de las letras patrias". Recordaba: "Prieto me llamó su hijo con olímpica ternura; Ramírez me dio un consejo o una broma; Payno brindó conmigo; Riva Palacio me habló del porvenir [...] Y Altamirano, que era allí el niño mimado, me tomaba con ardor bajo sus auspicios

[…]" Poco después, él y su nuevo mentor comenzaron a reunirse para leer poesía y discutir sobre literatura.3

57
21
79
83
59
13

En una jocosa descripción de Justo Sierra (1848-1912) publicada en 1882, Vicente Riva Palacio lamentó que el joven poeta romántico de 1868, entonces aclamado como "la esperanza de la patria", hubiera optado por ingresar a la vida pública y ahora se proclamara como positivista. El resultado fue que "en vez de hablar del Dante, de Shakespeare, de Milton, de Tasso, del Petrarca, a quienes tan bien conoce, diserta sobre Auguste Comte, Stuart Mill, Bain o Spencer". De manera muy similar a como en la religión de Zaratustra dos fuerzas celestiales opuestas se disputaban el destino de la humanidad, "en Justo Sierra hay dos fuerzas que se disputan su espíritu, la poesía y el positivismo, Victor Hugo y Spencer", un conflicto que lo convirtió en víctima de "una especie de bigamia espiritual". El caso era aún más lamentable porque Riva Palacio aseguraba que Sierra poseía "una inteligencia privilegiada, una inspiración fecunda y vigorosa, y una rica y variada erudición", dones que estarían mejor empleados en la literatura que en la política.1 Lo que no pudo anticipar fue que Sierra estaba destinado a convertirse en el historiador más influyente de México, el autor de *Evolución política del pueblo mexicano* y *Juárez: su obra y su tiempo,* obras clásicas que aún pueden leerse con interés y beneficio.

26
34
39

33
70
14
46
27
30
17
73
89

Cuando Sierra acudió a la velada en la casa de Payno, se encontró con un grupo de políticos que se oponían al gobierno de Benito Juárez. Tanto Guillermo Prieto como Ignacio Ramírez condenaron como inconstitucional la decisión que Juárez tomó en diciembre de 1865 de mantenerse en la presidencia, a pesar de que su mandato ya había terminado legalmente.5 Del mismo modo, a Vicente Riva Palacio, que levantó un ejército entero para oponerse a la ocupación francesa, le arrebató su cargo Ignacio Mejía, el secretario de Defensa del gabinete de Juárez. Además, cuando Juárez entró a la ciudad de México, estaba claro que él y sus secretarios principales habían construido una gran coalición de gobernadores, generales del ejército y caciques locales para permanecer en sus cargos hasta 1872. El resultado fue que una sección considerable del Partido Liberal, incluyendo muchos de sus líderes intelectuales, ahora acudían a Porfirio Díaz, un joven general de Oaxaca, para destituir a Juárez de la presidencia. En un ataque mordaz, Ramírez reprendió a su antiguo líder: "Don Benito, usted y todos ustedes reducen la política a intrigas electorales, a gastos secretos, a corrupción de diputados y a derramar sangre con frecuencia".6 Del mismo modo, Riva Palacio condenó a los secretarios principales de Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada e Ignacio Mejía, por crear una dictadura electoral.7 En una breve historia de México es-

crita en 1883, Altamirano describió la decisión de Juárez de mantener la presidencia en 1865 como "revolucionaria y anómala", mencionando que sólo estaba justificada por las circunstancias del momento. Asimismo, aunque alabó al presidente por su "voluntad de granito", que le permitía superar sus derrotas, condenaba al mismo tiempo la implacable persecución de sus enemigos personales y observó: "Perdonaba al enemigo de sus ideas [...] y elevó a traidores a la patria con tal de que no hubiesen atacado su persona, y proscribió y persiguió tenazmente o mandó fusilar a liberales sin mancha, a patriotas esclarecidos, si habían tenido la desgracia de no serle adictos personalmente o de ofenderlo de algún modo".8

53

80

40

El resultado de esto fue que, en 1869, cuando Altamirano logró publicar *El Renacimiento*, una revista semanal que imprimía contribuciones de más de 60 autores, Sierra figuraba a la vez como poeta destacado y como el autor de una novela incompleta titulada *El ángel del porvenir*. También escribió un artículo entusiasta sobre Victor Hugo, a quien definía como el principal profeta y exponente del romanticismo francés. Aseveró que ese movimiento fue liderado por la generación de 1830, que estaba inspirada por tres grandes hombres, Voltaire, Byron y Shakespeare, siendo Hugo el más cercano al gran isabelino, ya que "[e]l autor de *Macbeth* y el autor de *Hernani* son idénticos en esta gran cualidad del genio: lo ilimitado". Ambos hombres penetraron en el mismo abismo del corazón humano. Visto desde esta perspectiva, el romanticismo era para la literatura el equivalente a la Revolución francesa en la política, ya que ambos movimientos lograron la emancipación de las cadenas del pasado, ya fueran de reyes o

de las normas de la "escuela clásica". En un comentario personal, Sierra recordó que había leído las obras de Victor Hugo desde su infancia.4

76
66
60
50
86
63
72
56
28
23
51
85
77
68
65
49
11
82
20
37
75

No obstante, Justo Sierra no estaba de acuerdo con los ataques de Altamirano a Juárez y, de hecho, tras obtener su título de abogado en 1871, aceptó un puesto secretarial en la Suprema Corte de Justicia. Fue en 1875 cuando se involucró en una polémica con Gabino Barreda, quien, desde 1868, fungía como director de la nueva Escuela Nacional Preparatoria, la institución que remplazó al antiguo Colegio de San Ildefonso. Estudiante de Auguste Comte en París, Barreda había pu-

blicado un breve *Opúsculo* justificando los principios positivistas en la educación. Siguiendo a su maestro francés, condenó el liberalismo clásico como una filosofía metafísica que tenía un efecto esencialmente destructivo en la sociedad. En especial, sostenía que "[e]l sanguinario Robespierre es el Mahoma de la política ontológica", aunque después alabó al profeta árabe por crear la civilización musulmana, a diferencia de Robespierre, cuyo legado era completamente negativo. Lo que indicaba esta comparación era que "la Inquisición y el terror son hermanos gemelos, hijos de un mismo principio: la sustitución de la autoridad sobrehumana a la convicción basada en la utilidad". Después de argumentar que Barreda se equivocaba al establecer este extraño parangón, Sierra declaró que, a pesar de que él mismo no abogaba por el uso del terror como arma política, juzgaba necesario enfatizar que todos los líderes de la Convención Francesa se habían unido para aprobar el terror. Además, recalcó que, en sus campañas, Napoleón fue responsable de más muertes que Robespierre. Prosiguió comentando que, aunque Comte denunció con vehemencia a Napoleón, también saludó la "dictadura republicana de Napoleón III". Con todo esto, Sierra reveló un vasto conocimiento de las diversas fases y partidos de la Revolución francesa, y aun decidió alabar a Robespierre por "la intachable austeridad de su vida y su amor terrible, pero inmenso, por la Revolución francesa, *alma parens* del mundo moderno".9

87
47
16
19
44
41
88

18
54
62
42

Cuando Sierra acudió a la velada en la casa de Payno, se encontró con un grupo de políticos que se oponían al gobierno de Benito Juárez. Tanto Guillermo Prieto como Ignacio Ramírez condenaron como inconstitucional la decisión que Juárez tomó en diciembre de 1865 de mantenerse en la presidencia, a pesar de que su mandato ya había terminado legalmente.5 Del mismo modo, a Vicente Riva Palacio, que levantó un ejército entero para oponerse a la ocupación francesa, le arrebató su cargo Ignacio Mejía, el secretario de Defensa del gabinete de Juárez. Además, cuando Juárez entró a la ciudad de México, estaba claro que él y sus secretarios principales habían construido una gran coalición de gobernadores, generales del ejército y caciques locales para permanecer en sus cargos hasta 1872. El resultado fue que una sección considerable del Partido Liberal, incluyendo muchos de sus líderes intelectuales, ahora acudían a Porfirio Díaz, un joven general de Oaxaca, para destituir a Juárez de la presidencia. En un ataque mordaz, Ramírez reprendió a su antiguo líder: "Don Benito, usted y todos ustedes reducen la política a intrigas electorales, a gastos secretos, a corrupción de diputados y a derramar sangre con frecuencia".6 Del mismo modo, Riva Palacio condenó a los secretarios principales de Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada e Ignacio Mejía, por crear una dictadura electoral.7 En una breve historia de México escrita en 1883, Altamirano describió la decisión de Juárez de mantener la presidencia en 1865 como "revolucionaria y anómala", mencionando que sólo estaba justificada por las circunstancias del momento. Asimismo, aunque alabó al presidente por su "voluntad de granito", que le permitía superar

sus derrotas, condenaba al mismo tiempo la implacable persecución de sus enemigos personales y observó: "Perdonaba al enemigo de sus ideas [...] y elevó a traidores a la patria con tal de que no hubiesen atacado su persona, y proscribió y persiguió tenazmente o mandó fusilar a liberales sin mancha, a patriotas esclarecidos, si habían tenido la desgracia de no serle adictos personalmente o de ofenderlo de algún modo".8

58

61

84

74

12

55

Fue en julio de 1861 que Justo Sierra Méndez, de 13 años, llegó a la ciudad de México. Era descendiente de una distinguida dinastía política, ya que su abuelo, Santiago Méndez Ibarra, había fungido como gobernador de Yucatán durante la tempestuosa década de 1840, cuando tuvo lugar una feroz guerra de castas entre los habitantes mayas del estado y la población hispana. Su padre, Justo Sierra O'Reilly, también participó activamente en la política local, la diplomacia y la literatura. Tan sólo un día después de su llegada, el precoz provinciano entró a las galerías públicas del Congreso Nacional y escuchó un debate sobre una iniciativa de ley de amnistía para los soldados conservadores que habían peleado en la reciente guerra civil. Sierra se sorprendió cuando Ignacio Manuel Altamirano, ya entonces un distinguido poeta, se levantó a dar una apasionante diatriba contra esta medida, dado que la "figurita" de su joven forma indígena proveniente de Tixtla en Guerrero, "con el color rojo cobrizo de los aztecas de las antiguas colonias militares de Ilhuicamina [...]", logró dominar a la asamblea "con aquel rumor sonoro de fra-

ses acuñadas como medallas de bronce [...] llenas de vehemencia y de pasión". Más tarde recordaría: "Cuando Altamirano se sentó después de cerca de una hora de hablar, la ovación fue inmensa, el proyecto de amnistía había muerto". Todo esto le parecía a Sierra, que había devorado la *Historia de los girondinos* de Lamartine, una recreación de escenas de la convención revolucionaria de Francia.2

32
15
45
48
25
35
38
22

1 Bulnes, *Discurso pronunciado por el Sr. Ing. D. Francisco Bulnes, delegado de Morelos, sesión 21 de junio de 1903... presentando y fundando la candidatura del Sr. Gral. D. Porfirio Díaz,* Tipografía Económica, México, 1903, pp. 1-13, 19.

2 *Ibid.*, pp. 15-18.

3 *Ibid.*, pp. 17-23.

4 Sobre Bulnes, véase George Lemus, *Francisco Bulnes: su vida y su obra,* Ediciones de Andrea, México, 1965, *passim.*

5 José Yves Limantour, *Apuntes sobre mi vida política (1892-1911),* Porrúa, México, 1965, pp. 163-167.

6 Sobre estas breves memorias véase Francisco Bulnes, *Los grandes problemas de México,* 2ª ed., Editora Nacional, México, 1965, pp. 293-294.

7 Lord Viscount Henry St. Jones Bolingbroke, *Letters on the Study and Use of History,* L. Reeve, Londres, 1889, p. 22.

8 Francisco Bulnes, *La Guerra de independencia: Hidalgo-Iturbide,* 2ª ed., s. e., México, 1865, pp. 45, 69, 118, 164, 206, 211-213, 307.

9 *Ibid.*, pp. 225-226, 291-294, 338; sobre Molina Enríquez, véase David A. Brading, *Prophecy and Myth in Mexican History,* Cambridge University Press, Cambridge, 1984 [*Mito y profecía en la historia de México,* trad. de Tomás Segovia, FCE, México, 2004].

10 Francisco Bulnes, *The Whole Truth about Mexico: The Mexican Revolution and President Wilson's Part therein as Seen by a Científico,* M. Bulnes Book Co., Nueva York, 1916, ed. facs. 1972, pp. 1-3, 208-213, 372-384 [*Toda la verdad acerca de la Revolución mexicana,* Los Insurgentes, México, 1960].

11 *Ibid.*, pp. 157-167, 176, 311-320 y 338-339. Bulnes describió a los constitucionalistas como seres "nacidos del pus canceroso del reyismo".

12 *Ibid.*, pp. 20-21, 59-68, 74; véase también Bulnes, *Los grandes problemas..., op. cit.,* pp. 184-187.

13 Véase Martin S. Stabb, *In Quest of Identity. Patterns in the Spanish-American Essay of Ideas 1890-1960,* University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1967, *passim.*

14 Francisco Bulnes, *El porvenir de las naciones hispano-americanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos,* Mariano Nava, México, 1899, pp. 5-17, 35-41, 166. Una segunda edición sin fecha se publicó en México en la década de 1940.

15 *Ibid.*, pp. 13-17, 24-32, 161-176.

16 *Ibid.*, pp. 280-281; Bulnes, *The Whole Truth..., op. cit.,* pp. 11-12, 76-92.

17 Bulnes, *El porvenir..., op. cit.,* pp. 99-106, 239-248.

18 *Ibid.*, pp. 63, 115-123, 170, 189-195, 256, 274, 277.

19 Sobre esta controversia, véase Charles A. Weeks, *The Juárez Myth in Mexico,* University Alabama Press, Tuscaloosa, 1987, pp. 43-70.

20 Francisco Bulnes, *Las grandes mentiras de nuestra historia,* 2ª ed., Editora Nacional, México, 1966, pp. 195-204, 285, 307, 347, 383.

21 Francisco Bulnes, *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio* [1904], 2ª ed., Jus, México, 1965, pp. 840-844, 857.

22 *Ibid.*, p. 843; sobre Altamirano, véanse David A. Brading, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State. 1492-1867,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 664-667, y Bulnes, *Los grandes problemas..., op. cit.,* pp. 293-294.

23 Bulnes, *El verdadero Juárez..., op. cit.,* pp. 380-424, 451-462, 503, 546, 813-814.

24 *Ibid.*, pp. 194, 286, 469, 480, 652-655, 675-676, 687, 813-814, 823-825, 866-869.

25 Francisco Bulnes, *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma,* 2ª ed., H. T. Milenario, México, 1967, pp. 14-26; sobre Taine, véase también Bulnes, *El porvenir..., op. cit.,* p. 212.

26 Bulnes, *Juárez y las revoluciones..., op. cit.,* pp. 190-192, 302-310, 398.

27 *Ibid.*, pp. 69, 75-77, 240, 258-263, 285, 302, 417.

28 Bulnes, *Los grandes problemas..., op. cit.*, pp. 295-296.

29 Bulnes, *Juárez y las revoluciones...*, *op. cit.*, pp. 163-169, 201-207; Bulnes, *El verdadero Juárez...*, *op. cit.*, pp. 101-102.

30 Bulnes, *Juárez y las revoluciones...*, *op. cit.*, pp. 136-157, 233-235, 281-285, 331-369, 439-475, 477, 483, 486-488, 494. El racismo implícito en el ataque de Bulnes se expresaba en esta afirmación: "Juárez pertenecía a una raza que no conoce el sufrimiento moral". Una rectificación puede encontrarse en Brian Hamnett, *Juárez*, Longman, Londres, 1994, en donde se demuestra el liberalismo inicial de Juárez, pp. 18-40; en el ensayo bibliográfico, pp. 244-251, se discuten los puntos de vista de Bulnes.

31 Francisco Bulnes, *El verdadero Díaz y la Revolución*, 2ª ed., Editora Nacional, México, 1960, pp. 24, 30-37, 86, 239-399; Bulnes, *The Whole Truth...*, *op. cit.*, pp. 22-25.

32 Bulnes, *El verdadero Díaz...*, *op. cit.*, pp. 177, 215, 299, 348, 358-359, 427; Bulnes, *The Whole Truth...*, *op. cit.*, pp. 116-118, 377-378.

33 Bulnes, *El verdadero Díaz...*, *op. cit.*, pp. 41, 121, 158-161, 221-243; Bulnes, *Los grandes problemas...*, *op. cit.*, pp. 257-260.

34 Bulnes, *El verdadero Díaz...*, *op. cit.*, pp. 216-218, 243, 260-263.

35 *Ibid.*, pp. 121-233, 189-190, 362-370; Bulnes, *The Whole Truth...*, *op. cit.*, pp. 132-133, 197-201, 213-222; sobre los Científicos, véase Alfonso de Maria y Campos, "Porfirianos prominentes: orígenes y años de juventud de ocho integrantes del grupo de los Científicos, 1846-1876", *Historia mexicana*, vol. XXXIV, 1985, pp. 610-661, y Alfonso de Maria y Campos, "Los Científicos: actitudes de un grupo de intelectuales porfirianos frente al positivismo y la religión", en *Los intelectuales y el poder en México*, ed. de Roderic A. Camp *et al.*, El Colegio de México, México, 1991, pp. 121-138.

36 Bulnes, *El verdadero Díaz...*, *op. cit.*, pp. 132-145, 320-348, 371, 427; Bulnes, *The Whole Truth...*, *op. cit.*, pp. 130-149.

37 Bulnes, *El verdadero Díaz...*, *op. cit.*, pp. 5-7, 24, 351-352; Bulnes, *Los grandes problemas...*, *op. cit.*, pp. 88-90, 179, 342-343.

38 Cito de memoria.

En lo que respecta a los principales protagonistas de la Revolución, Bulnes elogió a Francisco I. Madero como "un presidente honrado", probablemente el primer idealista en gobernar México. De hecho, le había escrito señalando que "usted es en realidad el espíritu de la contrarrevolución". Le aconsejó que permitiera el surgimiento del Partido Católico para equilibrar la alianza jacobino-liberal, pero Gustavo A. Madero intervino en las elecciones de 1912 para prevenir que ese partido ganara más de 42 escaños en el Congreso. A pesar de que Madero ascendió al poder con el respaldo de rancheros, vaqueros y bandidos, quienes le arrebataron a la clase media el control del país, no logró recompensar a sus seguidores y buscó gobernar al país por medios parlamentarios. Por lo demás, aunque Bulnes desestimó a Pancho Villa por no ser más que un bandido, se refirió a Emiliano Zapata como "un verdadero apóstol" y admitió que su movimiento "representa las aspiraciones reales de la raza indígena brava, indomable, resuelta a triunfar o morir". No objetó la deman-

da del Plan de Ayala de distribuir un tercio de la propiedad hacendaria, siempre y cuando la distribución se realizara por medio de una agencia estatal y no de tribunales revolucionarios. En cuanto al presidente Carranza, era corrupto e ineficaz, y su victoria provocó el colapso de la moneda y del crédito nacional. Los constitucionalistas instauraron una dictadura basada en el saqueo, la corrupción, el terror y la supresión de toda oposición. Bulnes concluyó afirmando que Álvaro Obregón era "el verdadero César" de la Revolución y predijo que estaba destinado a obtener la presidencia.

En las guerras civiles de principios del siglo XIX, las cuales culminaron en la Reforma, lo que estaba en juego era "el choque de dos grandes clases sociales; la media encabezada por la profesional, y la territorial ligada al clero y al ejército". Se trataba de una lucha entre el pasado colonial y el futuro liberal y científico, una contienda determinada por "las grandes leyes que rigen la evolución humana". No obstante, cuando profundizó en su análisis, Bulnes distinguió cuatro tipos de hombres de acción que determinaron el destino de la nación durante este periodo: oficiales del ejército, caciques, intelectuales liberales y bandidos. El ejército regular, posicionado en toda la república, liderado por comandantes generales que residían en la mayoría de los estados, dominaba la maquinaria estatal y estaba financiado por los ingresos federales. No obstante, aunque esta guardia alguna vez real y pretoriana había derrotado a la insurgencia de 1810, en las zonas rurales montañosas y zonas fronterizas de México aún sobrevivían los antiguos insurgentes y caciques locales, cuyas bandas guerrilleras y guardias rurales conformaban la base de los cacicazgos, que en ocasiones heredaban sus hijos o sus tenientes generales. En cada estado y distrito había una lucha implícita y a veces abierta entre estos caciques y los procónsules militares que se disputaban el control de la república. Esta rivalidad en cuanto al control de la violencia or-

ganizada era la causa del perenne conflicto entre el federalismo y el centralismo, y a su vez explicaba por qué la mayoría de los caciques se enlistaban en la coalición liberal. Bulnes argumentaba que a largo plazo los caciques estaban destinados a salir victoriosos porque, mientras que las fuerzas armadas dependían del financiamiento del gobierno central, el poder de los caciques se fincaba en las redes locales de familiares, clientes y socios, todos con intereses personales en una región particular y todos unidos por su odio hacia el ejército. Los políticos liberales, en su mayoría abogados a quienes Bulnes caracterizaba como "el grupo apostólico profesional y estudiantil liberal", estaban aliados a los caciques. Estos jacobinos buscaban someter a la Iglesia al control legislativo, y cuando los obispos se resistieron no dudaron en nacionalizar la propiedad eclesiástica, disolver las órdenes religiosas y promulgar la separación de la Iglesia y el Estado, privando así al clero de voz en los asuntos públicos. En este respecto, Bulnes no intentó ocultar su simpatía por los antiguos liberales, alabando a Valentín Gómez Farías como un santo secular y elogiando a Ignacio Ramírez como "el sublime destructor del pasado y el obrero de la Revolución". Al mismo tiempo, no vacilaba en admitir que los jacobinos conformaban apenas una pequeña minoría, ya que "¿se podía ocultar a alguien en 1858 que casi la totalidad del pueblo mexicano era católico de la escuela más rancia española, católica carlista?" En efecto, una minoría activa había impuesto la Reforma contra los deseos de la mayoría pasiva, lo que para Bulnes indicaba que "nuestra población está hecha expresamente para ser impunemente tiranizada". Aún en 1860 el general Miguel Miramón controlaba la capital y la región central con el apoyo de la mayor parte de la población. Por esta razón, Bulnes exclamó que "los liberales no debemos desear elecciones libres mientras no adquiramos otro pueblo", ya que el sufragio efectivo universal podría devolver el control del país a

la Iglesia. En un artículo escrito mucho después, Bulnes recordó que, durante la década de 1890, había hecho campaña en la prensa contra Próspero Cahuantzi, el gobernador de Tlaxcala, por permitir las procesiones religiosas en las calles. No obstante, el presidente Díaz intervino para evitar cualquier proceso judicial, explicándole a Bulnes que, aunque las leyes de Reforma eran admirables, "no son las Leyes del país; no son las leyes del pueblo mexicano", pues la mayoría católica las detestaba por ser contrarias a su religión.

En primera instancia, la resistencia mexicana a la invasión francesa había sido lamentable, dado que el general González Ortega permitió que su ejército se quedara atrapado en Puebla sin suministros, por lo que se vio obligado a rendirse de manera verogonzosa. Una vez que los franceses penetraron toda la república, se suscitaron una gran cantidad de derrotas y rendiciones, ya que los soldados novatos reclutados por los gobernadores y caciques locales no estaban al nivel de las experimentadas tropas francesas. Para explicar la victoria definitiva de los liberales, Bulnes argumentó que, una vez que el norte conquistó al sur en la Guerra Civil estadunidense, el imperio de Maximiliano estaba condenado. No obstante, debido a que el secretario de Estado estadunidense Seward se oponía a cualquier intervención, los liberales aún tuvieron que movilizar fuerzas suficientes para expulsar a sus oponentes. La clave de la victoria no se encontraba en la mayoría de la población mexicana, que a causa de su catolicismo bien pudo apoyar al imperio, sino en la minoría activa, los hombres de "la inteligencia, el dinero, la actividad" que despuntaban en lo que podríamos llamar la nación política. Existía en México un jacobinismo popular, un fuerte regionalismo y una clase media hambrienta de cargos públicos, fuerzas que fueron conducidas por los caudillos militares y los caciques regionales. "Los partidos son la única garantía de responsabilidad de los gobiernos", escribió Bulnes, y el único

partido efectivo en el México decimonónico era el Partido Liberal, especialmente porque "la fuerza efectiva del Partido Liberal mexicano ha sido siempre el caciquismo". Al señalar estos potentes intereses sociales, Bulnes no negaba que los líderes republicanos actuaran animados por el patriotismo y mostraran una constancia heroica en su lucha contra los franceses. Fue gracias a su sacrificio colectivo que se logró liberar a México del dominio extranjero. Por lo tanto, resultaba aún más lamentable que Juárez, que dormía cómodo en su cama mientras otros hombres estaban luchando, empleara "las facultades extraordinarias" que el Congreso le otorgó en 1863, primero para excluir del poder político a los intelectuales radicales que participaron en la Reforma, y posteriormente para apartar a los héroes militares como Porfirio Díaz, que derrotaron a los franceses, medidas que provenían de su implacable determinación de conservar la presidencia.

En cuanto a los logros económicos del porfiriato, Bulnes ahora aprovechaba su mirada *a posteriori* para expresar sus reservas. Cuestionó en especial el papel de Limantour, argumentando que el secretario de Hacienda simplemente flotó sobre la oleada económica provocada por la construcción de ferrocarriles y el consecuente crecimiento de las exportaciones de productos agrícolas primarios, fenómeno derivado de la enorme inversión extranjera. En estas circunstancias era relativamente fácil convertir el déficit del presupuesto federal en superávit, y emplear posteriormente el aumento en los ingresos en obras públicas y en restaurar el crédito del gobierno dentro y fuera del país. No obstante, demasiada inversión pública se concentró en la ciudad de México y se gastó muy poco dinero en completar la red ferroviaria o en proyectos de irrigación. Además, se permitió que los bancos prolongaran demasiado sus préstamos, pues invertían su capital en créditos a largo plazo a terratenientes, fondos que prácticamente no podían amortizarse. En 1908 Limantour

creó un banco de finanzas con un capital de 90 millones de pesos, aparentemente para promover proyectos de irrigación, pero en realidad para salvar al sistema bancario mediante una inyección de capital.

El aplauso a este extraordinario discurso fue tan eufórico —a su manera tan clarividente como la profecía política del padre Mier en 1823— que la Convención hizo que lo publicaran de inmediato. Evidentemente, si Francisco Bulnes (1847-1923) se atrevió a hablar con tanta osadía, fue porque expresaba una idea generalizada. En sus memorias, escritas mucho más tarde, la cabeza del partido de los Científicos, José Yves Limantour, explicó que había apoyado la reelección de Díaz en 1904 a condición de que la elección de Ramón Corral para el recién establecido cargo de vicepresidente fuera el primer paso en la creación de un partido gubernamental y una renovación absoluta del personal político. Si Bulnes fue elegido para proponer la candidatura de Díaz, fue porque había servido al Congreso durante muchos años y era un respetado experto en asuntos fiscales que tuvo un papel fundamental en las comisiones responsables de preparar la legislación regulatoria de la banca, las minas y la deuda nacional. Educado en el Colegio de Minería de la ciudad de México, fungió como profesor de matemáticas en la Escuela Nacional Preparatoria en 1867, donde conoció a Limantour y otros miembros de lo que se convertiría en la camarilla de los Científicos. De acuerdo con sus breves memorias, comenzó siendo un jacobino, pero, tras leer a Comte, Spencer y Taine, se convirtió en positivista; esto es, un creyente de las leyes de las ciencias sociales aplicadas a la política, la historia y la economía. No obstante, a pesar de la genialidad de su oratoria y la ocasional virulencia de su periodismo, Bulnes se vio excluido de los consejos internos de los Científicos, y en los años subsecuentes a 1903 se entregó a su iconoclasia temperamental en un grado que lo alejó aún más de sus antiguos socios. En efecto,

publicó una serie de libros en los que mancillaba el buen nombre de los principales presidentes de México en el siglo XIX. A pesar de que los motivos que lo incitaron a lanzar esta campaña no son para nada claros, es evidente que a menudo existían buenas razones políticas para justificar su publicación. Si para Bolingbroke "la historia es enseñar filosofía con ejemplos", para Bulnes la historia era enseñar política con ejemplos.

El aplauso a este extraordinario discurso fue tan eufórico —a su manera tan clarividente como la profecía política del padre Mier en 1823— que la Convención hizo que lo publicaran de inmediato. Evidentemente, si Francisco Bulnes (1847-1923) se atrevió a hablar con tanta osadía, fue porque expresaba una idea generalizada. En sus memorias, escritas mucho más tarde, la cabeza del partido de los Científicos, José Yves Limantour, explicó que había apoyado la reelección de Díaz en 1904 a condición de que la elección de Ramón Corral para el recién establecido cargo de vicepresidente fuera el primer paso en la creación de un partido gubernamental y una renovación absoluta del personal político. Si Bulnes fue elegido para proponer la candidatura de Díaz, fue porque había servido al Congreso durante muchos años y era un respetado experto en asuntos fiscales que tuvo un papel fundamental en las comisiones responsables de preparar la legislación regulatoria de la banca, las minas y la deuda nacional. Educado en el Colegio de Minería de la ciudad de México, fungió como profesor de matemáticas en la Escuela Nacional Preparatoria en 1867, donde conoció a Limantour y otros miembros de lo que se convertiría en la camarilla de los Científicos. De acuerdo con sus breves memorias, comenzó siendo un jacobino, pero, tras leer a Comte, Spencer y Taine, se convirtió en positivista; esto es, un creyente de las leyes de las ciencias sociales aplicadas a la política, la historia y la economía. No obstante, a pesar de la genialidad de su oratoria y la ocasio-

nal virulencia de su periodismo, Bulnes se vio excluido de los consejos internos de los Científicos, y en los años subsecuentes a 1903 se entregó a su iconoclasia temperamental en un grado que lo alejó aún más de sus antiguos socios. En efecto, publicó una serie de libros en los que mancillaba el buen nombre de los principales presidentes de México en el siglo XIX. A pesar de que los motivos que lo incitaron a lanzar esta campaña no son para nada claros, es evidente que a menudo existían buenas razones políticas para justificar su publicación. Si para Bolingbroke "la historia es enseñar filosofía con ejemplos", para Bulnes la historia era enseñar política con ejemplos.

El beneficio perdurable e irreversible que México obtuvo gracias a 30 años de paz interna fue el desarrollo económico. Además, argumentaba Bulnes, "es imposible que el progreso económico no engendre progreso intelectual, y éste a su vez el moral, y los tres juntos el político". La transformación material del país había sido tan profunda que un nuevo mexicano estaba emergiendo, el cual, ya fuera "liberal o conservador, detesta profundamente el militarismo, tiene pasión por la independencia, ansia de progreso, ambición de instituciones". En el extranjero existía un nuevo tipo de patriotismo que derivaba de "altos jornales, con millares de escuelas, con ideas y sentimientos de justicia, con aspiraciones vigorosas e irresistibles de libertad". En efecto, mientras que el Estado tradicional siempre había servido a los intereses militares y religiosos, el "Estado moderno es y será la expresión política del orden económico".

Si los escritos de Francisco Bulnes exigen discusión, se debe en gran medida a que, en los años previos a la celebración del centenario del natalicio de Benito Juárez en 1906, lanzó un ataque virulento contra el logro político del gran presidente. Su ataque contra el ídolo nacional fue tanto más es-

candaloso cuanto que la clase dirigente porfirista buscó legitimar su régimen haciéndolo pasar como el heredero de Juárez y la Reforma. El patriotismo liberal de esta época, auspiciado por el Estado, propagó el culto a los héroes republicanos, celebrando sus gloriosas hazañas en textos de historia y monumentos públicos. Evidentemente, los católicos empedernidos siempre lamentaron la legislación anticlerical de la Reforma, así que tenían pocas cosas buenas que decir de Juárez. No obstante, que un político activo e intelectual importante se desvinculara de las filas del gabinete y difamara a un héroe liberal era un ultraje imperdonable. En toda la república se convocaron reuniones públicas para protestar contra la blasfemia de Bulnes; con la tinta fresca, recién salidos de las imprentas, se publicaron una gran cantidad de panfletos y libros para refutar sus aseveraciones, y en el Congreso se pidió que lo expulsaran. No queda claro por qué Bulnes decidió atacar a Juárez. Dado que la mayoría de sus obras históricas podían aplicarse a la situación política en turno, es dudoso que sus proposiciones heréticas derivaran de una simple iconoclasia temperamental. En lugar de ello, pueden sugerirse dos posibles razones. Primero, al atacar a Juárez y a su culto, Bulnes estaba atacando el principio del gobierno personal: su crítica por lo tanto incluía de manera implícita cualquier voluntad de idolatrar a Díaz y reiteraba su defensa de un gobierno institucionalizado. Una segunda posibilidad —que no excluye a la primera— es que percibía el peligro de que los jacobinos, esto es, los liberales demócratas, aseguraran ser los verdaderos herederos de Juárez y en consecuencia propagaran su culto y utilizaran su nombre al hacer la crítica del despotismo porfiriano. Sin importar la explicación, la sola vehemencia de la reacción del público obligó a Bulnes a huir temporalmente del país, y luego, en su segundo libro sobre Juárez, a proclamarse un ferviente liberal que se identificaba

con los jacobinos, hombres como Melchor Ocampo a los que previamente había menospreciado como simples idealistas.

El rasgo más inquietante de la contribución de Bulnes a la celebración del centenario fue su insistencia en la necesidad de una revolución para lograr un cambio histórico decisivo. De entre todas las personas a quienes podía recurrir, optó por citar a Karl Marx, sosteniendo que existía un gran proceso universal mediante el cual la sociedad humana ascendía lentamente a través de las etapas asiática, romana, feudal y burguesa de la economía, y que cada transición de una etapa a otra estaba marcada por una fase de violencia, anarquía y dictadura. Dado que la Nueva España había estado inmersa en "el periodo asiático de las castas", sólo era de esperarse que el fin de éste estuviera marcado por la rebelión armada y la destrucción anárquica de la propiedad, irrupción que se vio interrumpida por el surgimiento del ejército real, un cuerpo liderado por oficiales criollos como Agustín de Iturbide, que estaban destinados a gobernar a México hasta la reforma liberal. No obstante, a lo largo de este turbulento proceso podían discernirse los elementos de una transformación económica, ya que "el alma de la evolución política es, como dijo Marx, el factor económico". En efecto, Bulnes escribió un panfleto notablemente profético para la época, ya que cualquier lector de *Los grandes problemas nacionales* (1909) de Andrés Molina Enríquez que hubiera captado su tesis de que la hacienda mexicana era una institución esencialmente feudal habría concluido, a partir de Bulnes, que para romper su influencia en la economía mexicana era necesaria —y de hecho inevitable— la violencia revolucionaria. Que la subsecuente anarquía requeriría de la imposición de una dictadura más era una aseveración a la que sin duda le sacaban partido los políticos perspicaces.

Por más admirables que fueran estos sentimientos, al identificarse con Ocampo, Bulnes sugería que había regresado a la fe jacobina de su juventud. De hecho, como hemos visto, todo el sentido de su pensamiento radicaba en repudiar el radicalismo democrático adoptado por Ocampo como un engaño anárquico. Sin duda fue la ferocidad del ataque público a su primer libro sobre Juárez lo que propició este arrebato. A pesar del vigor de sus argumentos y el poder retórico de su prosa, la consistencia lógica nunca fue una característica de los escritos de Bulnes.

Para comprender las bases intelectuales de las aseveraciones de Bulnes es preciso retomar su primera obra importante: *El porvenir de las naciones hispano-americanas* (1899), escrita a la sombra de la derrota de España ante los Estados Unidos y la anexión de Puerto Rico y las Filipinas. Momento clave en la historia de la América hispana, pronto provocaría las primeras oleadas del nacionalismo, una ideología que tuvo su primera difusión retórica en *Ariel* (1900), de José Enrique Rodó. No obstante, aún existían varios positivistas y darwinistas sociales dispersos en todo el hemisferio para quienes el surgimiento repentino de los Estados Unidos como un poder imperial confirmaba el peor de sus miedos respecto a la futura viabilidad de sus propias sociedades. Algo que contribuyó a la depresión cultural fue la tendencia de algunos autores franceses a interpretar la victoria de Alemania de 1870 como prueba de la superioridad social de las razas teutonas y anglosajonas frente a la raza latina, un término que para entonces ya abarcaba a Hispanoamérica y Brasil, así como a los hablantes europeos de lenguas romances. Debemos notar que fue un periodo en el que muchos de los principales pensadores consideraban, de forma parcial o absoluta, que "el factor racial" determinaba o influía de manera importante la historia nacional.

Tal como Bulnes describió la crisis de sucesión, todo comenzó en 1899, cuando Díaz le ofreció primero la presidencia a Limantour, aunque luego aseguró su propia reelección y nombró secretario de Defensa a Bernardo Reyes, el gobernador de Nuevo León. Para 1902 Reyes parecía ser el sucesor predestinado, de modo que su hijo Rodolfo creó un partido para apoyar su candidatura, atrayendo masones, protestantes, maestros, abogados y burócratas de bajo rango. Como parte de la campaña, los Científicos fueron acusados de vender México a intereses extranjeros, un ataque que Díaz condonó. En respuesta, los principales Científicos, liderados por Limantour, le advirtieron a Díaz que si la campaña contra ellos no paraba se exiliarían. El resultado fue que Díaz envió a Reyes de vuelta a Monterrey y accedió a instalar a Ramón Corral como vicepresidente, con la esperanza de que se creara un partido de gobierno; sin embargo, una vez más aseguró su propia reelección, aunque esta vez a expensas de un malestar político más visible. En los años que siguieron, todos los políticos disponibles y aspirantes a ser funcionarios públicos se convirtieron en reyistas. Para 1908-1909, el país cayó en un estado de parálisis administrativa y efervescencia política, pues Díaz se negó a nombrar un sucesor. Para entonces, el dictador estaba ebrio de poder y una "demencia senil" se había apoderado de él. El régimen porfirista había perdido desde hace mucho todas las bases de apoyo político; se requería de una renovación radical, pero la única oposición efectiva era la de Reyes. En una frase sorprendente, Bulnes concluyó que la situación política de los últimos años del porfiriato no era más que un "caos helado".

Una cosa es escribir sobre lo inevitable de una revolución en un estudio, y otra muy distinta experimentar la destrucción que inflige a amigos, enemigos o simples observadores. Durante su exilio en los Estados Unidos, Bulnes escribió *Toda la verdad acerca de la Revolución mexicana. La responsabi-*

lidad criminal del presidente Wilson en el desastre mexicano, su única obra traducida y publicada en inglés. Tal como lo indica su subtítulo, el objetivo ostensible de este libro era atacar violentamente a Woodrow Wilson, primero por no reconocer al general Victoriano Huerta como presidente de México, y luego por ordenar la ocupación de Veracruz y el envío de la expedición Pershing. Todo esto constituía una intolerable intervención en la política nacional de México, ya que los Estados Unidos trataban al país como si fuera otro Puerto Rico. No es de sorprender que Wilson fuera universalmente odiado en México: había cuestionado realmente la soberanía mexicana. A esta convencional defensa del derecho de su país a determinar su propia forma de gobierno, Bulnes añadió un argumento sacado de su lectura darwinista social y maquiavélica de la historia de México. Cada país, aseguró, tenía una constitución escrita y otra no escrita: la primera era una ficción; la segunda, una realidad histórica, y esta tesis llegaba a la siguiente conclusión: "En México la ley prescrita por los tratos sociales era un cambio de gobierno a través de la violencia y la traición". A causa de esta ley, el golpe de Estado del general Huerta significaba que él era "el presidente sociológico" y que Wilson no tenía derecho a negarle el reconocimiento.

El aplauso a este extraordinario discurso fue tan eufórico —a su manera tan clarividente como la profecía política del padre Mier en 1823— que la Convención hizo que lo publicaran de inmediato. Evidentemente, si Francisco Bulnes (1847-1923) se atrevió a hablar con tanta osadía, fue porque expresaba una idea generalizada. En sus memorias, escritas mucho más tarde, la cabeza del partido de los Científicos, José Yves Limantour, explicó que había apoyado la reelección de Díaz en 1904 a condición de que la elección de Ramón Corral para el recién establecido cargo de vicepresidente fuera el primer paso en la creación de un partido gubernamental y una reno-

vación absoluta del personal político. Si Bulnes fue elegido para proponer la candidatura de Díaz, fue porque había servido al Congreso durante muchos años y era un respetado experto en asuntos fiscales que tuvo un papel fundamental en las comisiones responsables de preparar la legislación regulatoria de la banca, las minas y la deuda nacional. Educado en el Colegio de Minería de la ciudad de México, fungió como profesor de matemáticas en la Escuela Nacional Preparatoria en 1867, donde conoció a Limantour y otros miembros de lo que se convertiría en la camarilla de los Científicos. De acuerdo con sus breves memorias, comenzó siendo un jacobino, pero, tras leer a Comte, Spencer y Taine, se convirtió en positivista; esto es, un creyente de las leyes de las ciencias sociales aplicadas a la política, la historia y la economía. No obstante, a pesar de la genialidad de su oratoria y la ocasional virulencia de su periodismo, Bulnes se vio excluido de los consejos internos de los Científicos, y en los años subsecuentes a 1903 se entregó a su iconoclasia temperamental en un grado que lo alejó aún más de sus antiguos socios. En efecto, publicó una serie de libros en los que mancillaba el buen nombre de los principales presidentes de México en el siglo XIX. A pesar de que los motivos que lo incitaron a lanzar esta campaña no son para nada claros, es evidente que a menudo existían buenas razones políticas para justificar su publicación. Si para Bolingbroke "la historia es enseñar filosofía con ejemplos", para Bulnes la historia era enseñar política con ejemplos.

No era la intención de Bulnes atenuar la traición de la facción católica y conservadora que invitó a Maximiliano a México, ni mucho menos disculpar al imperialismo de Napoleón III. Los franceses cometieron muchos actos bárbaros en México, su corrupción era evidente y mostraron desprecio por la mayoría de los mexicanos. Maximiliano, por su parte, gobernó de manera autocrática, principalmente echando mano

de consejeros y ministros extranjeros. Gastó grandes cantidades de dinero en reconstruir su palacio en Chapultepec y organizó una elaborada serie de banquetes y bailes sin que le importara el despilfarro, por lo que durante su corto reinado la deuda nacional aumentó de 175 a 430 millones de pesos. A pesar de que contaba con la lealtad inerte de las masas y el apoyo activo de la Iglesia católica y las clases privilegiadas, se las ingenió para enemistarse con los obispos y envió a los principales generales conservadores a puestos diplomáticos en el extranjero, apoyándose en los liberales moderados para mejorar la opinión pública sobre su régimen. Además, según aseveró Bulnes, sus simpatizantes mexicanos eran desleales, corruptos y cobardes, características que reforzaron la preferencia de Maximiliano por los servidores extranjeros.

Tras calificar a las masas como simples bárbaros, Bulnes pasó a considerar las dos clases sociales que se habían disputado el poder tras la independencia: los ricos y los intelectuales. Aunque los terratenientes criollos lograron expulsar a la casta de gachupines comerciantes que dominó la sociedad colonial, fracasaron singularmente al establecer una forma estable de gobierno republicano. Además, su control sobre grandes extensiones de tierra impidió el desarrollo de cualquier explotación racional del suelo. A pesar de que las Leyes de Reforma liberaron a sus propiedades de deudas con la Iglesia, los terratenientes porfirianos pronto cargaron sus haciendas de hipotecas que obtuvieron en los nuevos bancos para poder invertir en proyectos de irrigación. Con la revolución encima, Bulnes modificó estas opiniones, ya que en *Toda la verdad acerca de la Revolución mexicana…* insistió en que aunque Díaz enajenó 58 millones de hectáreas de terrenos públicos, la mayor parte de este territorio era árido o desértico. En los estados de Jalisco, Guanajuato y Michoacán había cerca de 50 000 kilómetros cuadrados de tierra que producían alrededor de 46% de todo el maíz de la república.

Las unidades de producción eran relativamente pequeñas, dado que las 1 114 haciendas en esta zona cubrían en promedio 1 800 hectáreas de tierra y cada uno de los 9 515 ranchos unas 320 hectáreas. Adicionalmente, fue durante el porfiriato que la cantidad de ranchos creció tan marcadamente, de 2 800 en 1856 a 26 607 en 1910. A pesar de estas reservas, Bulnes continuó lamentando el fracaso en la irrigación de los suelos agotados de México y concluyó que "las tradiciones de la aristocracia criolla mexicana son pueriles".

La reelección de Porfirio Díaz como presidente estaba, pues, justificada por la promesa —y ciertamente con la condición— de que el dictador formaría un partido de gobierno encargado de efectuar una renovación política y garantizar la continuidad económica.

En las guerras civiles de principios del siglo XIX, las cuales culminaron en la Reforma, lo que estaba en juego era "el choque de dos grandes clases sociales; la media encabezada por la profesional, y la territorial ligada al clero y al ejército". Se trataba de una lucha entre el pasado colonial y el futuro liberal y científico, una contienda determinada por "las grandes leyes que rigen la evolución humana". No obstante, cuando profundizó en su análisis, Bulnes distinguió cuatro tipos de hombres de acción que determinaron el destino de la nación durante este periodo: oficiales del ejército, caciques, intelectuales liberales y bandidos. El ejército regular, posicionado en toda la república, liderado por comandantes generales que residían en la mayoría de los estados, dominaba la maquinaria estatal y estaba financiado por los ingresos federales. No obstante, aunque esta guardia alguna vez real y pretoriana había derrotado a la insurgencia de 1810, en las zonas rurales montañosas y zonas fronterizas de México aún sobrevivían los antiguos insurgentes y caciques locales, cuyas bandas guerrilleras y guardias rurales conformaban la

base de los cacicazgos, que en ocasiones heredaban sus hijos o sus tenientes generales. En cada estado y distrito había una lucha implícita y a veces abierta entre estos caciques y los procónsules militares que se disputaban el control de la república. Esta rivalidad en cuanto al control de la violencia organizada era la causa del perenne conflicto entre el federalismo y el centralismo, y a su vez explicaba por qué la mayoría de los caciques se enlistaban en la coalición liberal. Bulnes argumentaba que a largo plazo los caciques estaban destinados a salir victoriosos porque, mientras que las fuerzas armadas dependían del financiamiento del gobierno central, el poder de los caciques se fincaba en las redes locales de familiares, clientes y socios, todos con intereses personales en una región particular y todos unidos por su odio hacia el ejército. Los políticos liberales, en su mayoría abogados a quienes Bulnes caracterizaba como "el grupo apostólico profesional y estudiantil liberal", estaban aliados a los caciques. Estos jacobinos buscaban someter a la Iglesia al control legislativo, y cuando los obispos se resistieron no dudaron en nacionalizar la propiedad eclesiástica, disolver las órdenes religiosas y promulgar la separación de la Iglesia y el Estado, privando así al clero de voz en los asuntos públicos. En este respecto, Bulnes no intentó ocultar su simpatía por los antiguos liberales, alabando a Valentín Gómez Farías como un santo secular y elogiando a Ignacio Ramírez como "el sublime destructor del pasado y el obrero de la Revolución". Al mismo tiempo, no vacilaba en admitir que los jacobinos conformaban apenas una pequeña minoría, ya que "¿se podía ocultar a alguien en 1858 que casi la totalidad del pueblo mexicano era católico de la escuela más rancia española, católica carlista?" En efecto, una minoría activa había impuesto la Reforma contra los deseos de la mayoría pasiva, lo que para Bulnes indicaba que "nuestra población está hecha expresamente para ser impunemente tiranizada". Aún en 1860 el general

Miguel Miramón controlaba la capital y la región central con el apoyo de la mayor parte de la población. Por esta razón, Bulnes exclamó que "los liberales no debemos desear elecciones libres mientras no adquiramos otro pueblo", ya que el sufragio efectivo universal podría devolver el control del país a la Iglesia. En un artículo escrito mucho después, Bulnes recordó que, durante la década de 1890, había hecho campaña en la prensa contra Próspero Cahuantzi, el gobernador de Tlaxcala, por permitir las procesiones religiosas en las calles. No obstante, el presidente Díaz intervino para evitar cualquier proceso judicial, explicándole a Bulnes que, aunque las leyes de Reforma eran admirables, "no son las Leyes del país; no son las leyes del pueblo mexicano", pues la mayoría católica las detestaba por ser contrarias a su religión.

Como la oleada de protestas que causó su iconoclasia no logró disuadirlo, en 1905 Bulnes publicó *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma,* por mucho su mejor obra, donde comenzó rechazando todas las biografías de Juárez por ser "caramelos literarios". Esforzándose por definir su método histórico, afirmó que, aunque Michelet y Victor Hugo eran espléndidos maestros de la síntesis literaria —diestros en evocar el pasado con brío poético—, no lograban dotar a sus lectores de "generalizaciones científicas"; nunca llegaban a presentar "la verdad seca". Lo que se necesitaba era análisis crítico, la habilidad para someter los fenómenos históricos al escrutinio científico, disolviéndolos en las partes que los componían como si se tratase de moléculas. Su reconocido maestro era Hippolyte Taine, "el más grande de los críticos del siglo y tal vez de los siglos", quien unía "el espíritu analítico del crítico y su espíritu sintético". Respecto a los historiadores mexicanos, prefería a Lorenzo de Zavala y a José María Luis Mora sobre Lucas Alamán, y en cuanto a su tema predilecto, elogiaba a Altamirano antes que a José María

Vigil, autor del volumen sobre la Reforma en *México a través de los siglos,* el modelo de la historia colectiva liberal.

Antes de embarcarse en su campaña antijuarista, Bulnes buscó desviar la atención con un ataque contra el general Antonio López de Santa Anna titulado *Las grandes mentiras de nuestra historia* (1904), que en gran medida constituía una crítica al mal gobierno de México por parte de sus presidentes militares en las décadas posteriores a la Independencia. En esta época, el ejército y sus generales formaron una guardia pretoriana que competía por el poder sin importar el costo que esto le generaba al país; sus continuas rebeliones causaron una bancarrota nacional. Jenízaros, mamelucos, *condottieri:* ¿de qué otra manera podríamos describir a estos abúlicos soldados? Sin embargo, las palabras no podían abarcar, ni mucho menos explicar, la carrera de Santa Anna, "nuestro Napoleón", un general que se distinguía por su "notable impericia militar". Que este personaje, que permitió la ocupación de los franceses en Veracruz sin una batalla y que firmó gustoso la toma de Texas tras su derrota, fuera saludado en la ciudad de México como "el salvador de la patria" significaba que "no existía nación mexicana en 1837". Es evidente que la virulencia del ataque de Bulnes contra el sistema pretoriano provenía de la reciente disputa por la sucesión presidencial entre los Científicos y el general Bernardo Reyes, secretario de Defensa.

En *El verdadero Díaz,* Bulnes renegó de su breve reafirmación del jacobinismo que ocasionó las protestas por su libro sobre Juárez, y una vez más insistió en que la dictadura era "el único gobierno orgánico en México", observando con una brutalidad lapidaria que "ser presidente demócrata en país de esclavos sobrepasa lo permitido en estupidez". En una definición digna de Maquiavelo, que básicamente derivaba de san Agustín, Bulnes declaró que "una dictadura orgánica es una

banda compuesta por los más aptos para dominar [...] banda más o menos disciplinada con terror y corrupción por una mano de hierro", cuyo principal propósito en el poder era "el robo público". La tarea del dictador, por ende, era recompensar a sus clientes y socios mientras moderaba sus expolios para asegurar así una explotación racional del país. De hecho, la única diferencia entre el despotismo ilustrado y la simple tiranía estribaba en la racionalidad del gobierno. En cuanto a la corrección de este funesto sistema, lo único que Bulnes podía sugerir era una rebelión armada. La revolución mexicana era así tanto necesaria como inevitable. Empleando una metáfora biológica, aseguró: "Una revolución es la reacción violenta saludable de un organismo contra la infección que le ha invadido": entre más fuerte la enfermedad, más violenta la reacción. Una revolución era "la fuerza orgánica salvadora" que destruía enfermedades, y si bien mataba a sus propios líderes y profetas, del mismo modo seleccionaba a los hombres más aptos para ejercer el poder. El hecho de que más tarde Bulnes expresara la esperanza de que México fuese bendecido con la aparición de un Mussolini o un Primo de Rivera, quien pondría fin a "la mentira democrática" del socialismo, mostraba la profundidad de su miedo a la anarquía y al mandato de las masas. Aunque en el Plan de Agua Prieta encabezado por Álvaro Obregón percibió "el triunfo del porfirismo", lamentó que posteriormente la Secretaría de Gobernación no lograra establecer un partido de gobierno fuerte y capaz de asegurar la continuidad mediante la reelección.

No obstante, ¿por qué aceptó Bulnes a Huerta como "el presidente sociológico", y por qué insistió en que una dictadura en México era inevitable? Aquí nos aproximamos a lo que un exégeta bíblico llamaría la aporía de Francisco Bulnes, la verdadera duda o dificultad que encara cualquier discusión sobre sus reflexiones políticas o históricas: Bulnes era

un racista descarado, probablemente un racista ambiental, pero un racista después de todo. Declaró que los indígenas pertenecían, "de acuerdo con la historia natural, la etnología, la historia general y la sociología, a una raza inferior, lenta para desarrollarse y progresar a lo largo de la civilización". Su rezago no podía atribuírsele ni al régimen colonial ni a la incautación de sus tierras por parte de las grandes haciendas, ya que, contrario a la retórica revolucionaria, las comunidades indígenas aún poseían abundantes tierras en Oaxaca, los Altos de Guerrero, Chiapas, Michoacán, Puebla, la Huasteca, y la Sierra Gorda. De hecho, a partir del siglo XVII los indígenas vivían mejor que la mayoría de los campesinos en el mundo, dado que el cultivo de maíz, su principal alimento, tan sólo requería de 120 días de trabajo, lo que les permitía estar de ociosos el resto del año. Bulnes concluyó: "El clima es quien ha hecho al indio flojo, apático, letárgico, pobre y vicioso". Como resultado, "todo México considera al indio como un inferior", desprecio que provocó que los desafortunados indígenas soñaran con el regreso de Moctezuma y que los condujo a apoyar a líderes como Zapata, quien amenazaba con expulsar a los blancos de México. Precisamente la condición social y el carácter del pueblo volvieron imposible la democracia en México y necesaria una dictadura.

Desde la Reforma, México había sido gobernado por la clase media, criolla o latina en carácter, liberal en cultura y política, y obsesionada con la idea de obtener empleo en el gobierno. No obstante, esta clase demostró ser fundamentalmente anárquica: su lucha por el poder y su victoria final dieron lugar a un ciclo de guerras civiles que terminaron en un régimen militar. El problema aquí, declaraba Bulnes, era que "nuestras únicas fuerzas de gobierno consisten en una amplia clase profesional [...] compuesta de millares de abogados, de generales, de médicos, de periodistas y de pordioseros de levita". El hecho mismo de que este estrato social

dependiera de cargos públicos, tanto en la política como en el ejército o la burocracia, constituía un obstáculo más a la posibilidad de alcanzar una democracia real en México. En efecto, México y la mayor parte de Hispanoamérica contaban con una población asiática, una aristocracia reaccionaria y una clase media anárquica, cada estrato con su propio ideal, el cual Bulnes resumió como "Pelayo, Robespierre y Xiuhtechtli-Tetl".

En cuanto a la Constitución de 1857, Bulnes la evaluaba como un instrumento perfecto para crear anarquía. La habían redactado 154 diputados, de los cuales 108 eran abogados y el resto burócratas y soldados, sin ninguna representación de los intereses sociales o económicos. Ignacio Comonfort, el presidente en turno, denunció casi inmediatamente a la Constitución por proporcionar el sufragio efectivo y dar lugar a un Congreso omnipotente y una presidencia débil. En consecuencia, Comonfort ignoró sus disposiciones y buscó que otorgara "facultades extraordinarias", con las cuales Juárez consolidó su autoridad. Entre 1860 y 1863, cuando se hizo cumplir la Constitución, el país entró en desorden conforme los ministros del gabinete eran expulsados sumariamente mediante el voto parlamentario.

Aquí, pues, estaba la causa del atraso de los indígenas mexicanos: su dependencia del maíz los había dejado malnutridos, así que fueron presa fácil de los conquistadores españoles. Y aunque la conquista trajo una mayor diversidad a su dieta, prácticamente fueron esclavizados por los frailes mendicantes, que los convirtieron al cristianismo, y por las Leyes de las Indias, que los definieron como menores de edad perpetuos. No obstante, el verdadero problema radicaba en la agricultura, que dependía de lluvias estacionales y altamente variables, una situación que llevó a Bulnes a concluir que "el clima de nuestro territorio ante la economía política es fu-

nesto para nuestra civilización y para modificarlo sólo hay un medio: la irrigación". Resulta dudoso que Bulnes realmente atribuyera los defectos de los indígenas a su mala alimentación e inadecuada agricultura, ya que a todos —35% de la población, según el último censo de entonces— los despreciaba por ser retrógrados, borrachos y por esperar pasivamente su muerte. En cambio, describía a los mestizos, que en su mayoría tenían la misma dieta que los indígenas, como jacobinos innatos que poseían "un espíritu bárbaramente escéptico" y, en la práctica, como polígamos y borrachos, pero fuertemente patrióticos y ciudadanos potencialmente útiles.

La debilidad principal del régimen porfirista ya era demasiado obvia en 1904; Díaz ya era un hombre viejo, aunque aún se aferraba al poder y, lo que era peor, a un conjunto de amigos y socios que habían envejecido con él. Así, el ejército estaba liderado por cuatro tenientes generales, de los cuales tres tenían entre 79 y 80 años; sólo Bernardo Reyes era un vivaz teniente de 60 años. Debajo de ellos había coroneles de 70 y capitanes de 60. Esto también ocurría en todos los niveles de gobierno. De ocho ministros del gabinete, dos hombres tenían más de 80 y otros tres pasaban los 60. Incluso el joven contendiente, José Yves Limantour, aunque sólo tenía 57, había servido como secretario de Hacienda desde 1893. El Congreso y la judicatura mostraban la misma parálisis gerontocrática, lo que condujo a Bulnes a observar que "el Senado era más bien un asilo para viejos gotosos y decrépitos". A nivel burocrático, Limantour retuvo deliberadamente oficiales más allá de su periodo de servicio para evitar pagarles sus pensiones, por lo que se negó a dar empleo a toda una generación de abogados aspirantes. Al analizar esta penosa situación, Bulnes comentó: "Sin la renovación hay deterioro y el deterioro conduce a la tumba. El ideal del general Díaz era la petrificación del Estado". Asimismo, mientras más cerca esta-

ba 1910, más parecía vivir el dictador "en un mundo imaginario", incapaz y sumido en la inmovilidad.

En las guerras civiles de principios del siglo XIX, las cuales culminaron en la Reforma, lo que estaba en juego era "el choque de dos grandes clases sociales; la media encabezada por la profesional, y la territorial ligada al clero y al ejército". Se trataba de una lucha entre el pasado colonial y el futuro liberal y científico, una contienda determinada por "las grandes leyes que rigen la evolución humana". No obstante, cuando profundizó en su análisis, Bulnes distinguió cuatro tipos de hombres de acción que determinaron el destino de la nación durante este periodo: oficiales del ejército, caciques, intelectuales liberales y bandidos. El ejército regular, posicionado en toda la república, liderado por comandantes generales que residían en la mayoría de los estados, dominaba la maquinaria estatal y estaba financiado por los ingresos federales. No obstante, aunque esta guardia alguna vez real y pretoriana había derrotado a la insurgencia de 1810, en las zonas rurales montañosas y zonas fronterizas de México aún sobrevivían los antiguos insurgentes y caciques locales, cuyas bandas guerrilleras y guardias rurales conformaban la base de los cacicazgos, que en ocasiones heredaban sus hijos o sus tenientes generales. En cada estado y distrito había una lucha implícita y a veces abierta entre estos caciques y los procónsules militares que se disputaban el control de la república. Esta rivalidad en cuanto al control de la violencia organizada era la causa del perenne conflicto entre el federalismo y el centralismo, y a su vez explicaba por qué la mayoría de los caciques se enlistaban en la coalición liberal. Bulnes argumentaba que a largo plazo los caciques estaban destinados a salir victoriosos porque, mientras que las fuerzas armadas dependían del financiamiento del gobierno central, el poder de los caciques se fincaba en las redes locales de familiares, clientes y socios, todos con intereses personales en una

región particular y todos unidos por su odio hacia el ejército. Los políticos liberales, en su mayoría abogados a quienes Bulnes caracterizaba como "el grupo apostólico profesional y estudiantil liberal", estaban aliados a los caciques. Estos jacobinos buscaban someter a la Iglesia al control legislativo, y cuando los obispos se resistieron no dudaron en nacionalizar la propiedad eclesiástica, disolver las órdenes religiosas y promulgar la separación de la Iglesia y el Estado, privando así al clero de voz en los asuntos públicos. En este respecto, Bulnes no intentó ocultar su simpatía por los antiguos liberales, alabando a Valentín Gómez Farías como un santo secular y elogiando a Ignacio Ramírez como "el sublime destructor del pasado y el obrero de la Revolución". Al mismo tiempo, no vacilaba en admitir que los jacobinos conformaban apenas una pequeña minoría, ya que "¿se podía ocultar a alguien en 1858 que casi la totalidad del pueblo mexicano era católico de la escuela más rancia española, católica carlista?" En efecto, una minoría activa había impuesto la Reforma contra los deseos de la mayoría pasiva, lo que para Bulnes indicaba que "nuestra población está hecha expresamente para ser impunemente tiranizada". Aún en 1860 el general Miguel Miramón controlaba la capital y la región central con el apoyo de la mayor parte de la población. Por esta razón, Bulnes exclamó que "los liberales no debemos desear elecciones libres mientras no adquiramos otro pueblo", ya que el sufragio efectivo universal podría devolver el control del país a la Iglesia. En un artículo escrito mucho después, Bulnes recordó que, durante la década de 1890, había hecho campaña en la prensa contra Próspero Cahuantzi, el gobernador de Tlaxcala, por permitir las procesiones religiosas en las calles. No obstante, el presidente Díaz intervino para evitar cualquier proceso judicial, explicándole a Bulnes que, aunque las leyes de Reforma eran admirables, "no son las Leyes del país;

no son las leyes del pueblo mexicano", pues la mayoría católica las detestaba por ser contrarias a su religión.

Si Díaz fue el principal responsable del colapso del régimen porfirista, Limantour era para Bulnes el segundo: egotista marcado por la frialdad, austero como un monje, "el jefe aristocrático de los Científicos" no comprendía las pasiones humanas, y mucho menos "la psicosis social del medio". Parte del problema era que para Limantour "la especie humana comenzaba con los banqueros", por lo que convirtió a los Científicos en agentes de la plutocracia. En otros tiempos el grupo de intelectuales, que estaba formado por 15 hombres educados principalmente en la Escuela Nacional Preparatoria, se reunía para discutir asuntos políticos. No obstante, después de 1899 —declaró Bulnes—, el grupo políticamente activo se vio reducido a Limantour, Roberto Núñez, Pablo Macedo, Joaquín Casasús y Rosendo Pineda. Si bien el propio Limantour heredó una gran riqueza, tanto Macedo como Casasús se volvieron ricos al fungir como los abogados de un amplio círculo de inversionistas extranjeros y empresarios mexicanos. Además, aunque Limantour era honesto en lo personal, favoreció a un círculo cercano de empresarios, el cual incluía a varios europeos. Así pues, cuando obtuvo el control federal sobre los ferrocarriles mediante la compra de acciones, dependió de la agencia de corredores que pertenecía a los hermanos Scherer y Julio Limantour, quienes se sentaban en el consejo del Banco Nacional junto con Pablo Macedo y Roberto Núñez. Fue la misma preferencia por los socios adinerados la que llevó a Limantour en 1904 a devolver el estado de Chihuahua a Luis Terrazas y a su yerno, Enrique Creel, así como a aceptar la nominación de Olegario Molina, un millonario de la industria del henequén, para gobernador de Yucatán. No obstante, más allá de este circuito de poder y riquezas, Limantour fracasó rotundamente en el intento de conseguir apoyo: aquí su misma honestidad le acarreó des-

ventajas, ya que se negó a gastar los fondos públicos para comprar apoyos a través de la creación de cargos públicos. En última instancia, demostró ser incapaz de formar un partido y se enemistó con varios de sus antiguos amigos, entre ellos, sin duda, Francisco Bulnes, por no recompensarlos con algún cargo o con su confianza.

En *El verdadero Juárez* (1904), Bulnes criticó contundentemente el papel del presidente en la defensa de México contra la invasión francesa y condenó el culto que lo presentaba como "la personificación [...] de la resistencia" al dominio extranjero. Protestó contra la actitud de representar a Juárez como un gigante político, un "Boudha zapoteca y laico", cuya apoteosis derivaba del catolicismo residual del pueblo mexicano, "que busca siempre una imagen, un culto, una piedad para la emoción social". No obstante, el presidente indígena en realidad había sido más un espectador que un participante en la lucha contra los franceses. Su autoridad era esencialmente pasiva, una obstinación de principio y oficio, un papel caracterizado más por la inacción que por el liderazgo positivo. Juárez, que de ninguna manera era un estadista, y mucho menos un apóstol de la libertad, tenía todo el aspecto de "una divinidad de teocali, impasible sobre la húmeda y rojiza piedra de los sacrificios". Para proporcionar más sustancia a estos insultos inspirados en la etnia, Bulnes recurrió a las polémicas de aquellos intelectuales radicales que rompieron con Juárez en 1864, cuando aplazó el término de su mandato y se negó a permitir la candidatura de Jesús González Ortega, el popular gobernador de Zacatecas. En particular, se apoyó en la breve historia de México escrita en 1883 por Ignacio Manuel Altamirano, un ideólogo radical y hombre de letras que, tras admitir que Juárez poseía una "voluntad de granito", condenó su implacable persecución de todos los que desafiaron su mandato, observando que "perdonaba al enemigo de sus ideas [...] y elevó a traidores a la patria con tal

de que no hubiesen atacado a su persona, y proscribió y persiguió tenazmente o mandó fusilar a liberales sin mancha, a patriotas esclarecidos, si habían tenido la desgracia de no serle adictos personalmente o de ofenderlo de algún modo". Dado que Altamirano había apoyado la candidatura de Porfirio Díaz, experimentó de primera mano el rencor de Juárez. En este contexto, debe mencionarse que Bulnes había frecuentado las tertulias literarias organizadas por Altamirano durante la República Restaurada, y, de hecho, más tarde apuntó que en 1869, junto con Justo y Santiago Sierra, se le unió para formar una sociedad de librepensadores. En efecto, esta crítica a Juárez provino de las amargas divisiones dentro de la coalición liberal causadas por la determinación de Juárez de permanecer en el poder y, así, recrear la autoridad del Estado mexicano.

En 1910, cuando México celebraba el centenario del Grito de Dolores y presenció la séptima reelección de Porfirio Díaz como presidente, Bulnes publicó *La Guerra de Independencia*, en donde aseveró rotundamente que todas las revoluciones se derivan de la lucha por el poder entre dos clases sociales. En el movimiento de Independencia lo que estaba en juego era la rivalidad entre la "plutocracia abarrotera" gachupina y los terratenientes criollos. No obstante, para que los criollos pudieran expulsar a los españoles, era necesario llamar a las masas a iniciar una rebelión, primero formando bandas de guerrillas y luego creando ejércitos regulares. En su primera fase, clérigos intelectuales como Hidalgo asumieron el mando, reuniendo una gran horda que se parecía al movimiento liderado por los mahdistas en Sudán. Sin embargo, si en sus comienzos la insurgencia estaba promovida por aristócratas y sacerdotes criollos, pronto caería bajo el mando de mestizos y mulatos, hombres empleados hasta la fecha como rancheros, muleros y mayordomos de haciendas, un estrato social que incluía a las familias Bravo y Galeana, los socios de

José María Morelos en Guerrero, a quienes Bulnes definió como "mestizos y rancheros acomodados". Fue en este punto que los indígenas lanzaron su propia *jaquerie,* una guerra de castas, prueba suficiente de que México aún no era una nación. No obstante, el segmento principal de la población que se integró a la insurgencia fue el mestizo, una clase más libre que sus contrapartes en Europa o los Estados Unidos, quienes estaban animados por un profundo odio a los españoles en sus papeles de administradores de bienes y tenderos. Los lideraron los rancheros, quienes conformaban "la subclase media rural" y sentían el acicate del "verdadero patriotismo". El verdadero héroe de esta insurgencia no fue Hidalgo, sino Morelos, que, a pesar de cometer el error de convocar un Congreso, encarnaba el auténtico propósito de la revolución: el deseo popular de igualdad étnica. Bulnes concluyó que con Morelos la revolución ya no parecía un "cisne celoso, sino un águila negra con ojos de serpiente tropical y caprichos de buitre".

En ninguna otra parte la mirada retrospectiva tuvo un papel más importante que cuando Bulnes calculó que el nivel de vida del obrero mexicano sufrió un declive drástico en el transcurso del siglo XIX, y particularmente durante el porfiriato. Citando cifras del *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* de Alexander von Humboldt y comparándolas con las estadísticas de aquel entonces, aseguró que mientras que en 1810 un obrero podría haber comprado 33.33 kilos de maíz con su salario diario, en 1910 apenas podía comprar 8.57 kilos con el salario equivalente, esto es, una cuarta parte del nivel anterior. El hecho de que México tuviera que importar tanto trigo como maíz en los años posteriores a 1892 demostraba de igual manera la incapacidad de la agricultura mexicana para cubrir las necesidades de subsistencia de una población creciente. En efecto, Bulnes concluyó que las clases acaudaladas disfrutaron de una prosperidad sin prece-

dentes durante el porfiriato, pero que esa prosperidad era la base de una explotación también sin precedentes de la mano de obra rural. Para que no nos dejemos confundir por esta expresión de sentimiento humanitario, debemos notar de una vez que Bulnes también criticó con firmeza a Díaz y a Limantour por gastar los recursos del gobierno en la construcción de más de 11 000 escuelas primarias, ya que estas instituciones ayudaron a destruir la religión y la moral de las masas y convirtieron a sus maestros en una clase de intelectuales empobrecidos que subsecuentemente se lanzaron a la revolución, actuando como líderes o secretarios de los caudillos y componiendo sus manifiestos. Habría sido mejor utilizar el dinero gastado en las escuelas en expandir el sistema ferroviario y generar así empleos: lo que necesitaba el pueblo mexicano eran salarios y trabajo, no el aprendizaje libresco.

El aplauso a este extraordinario discurso fue tan eufórico —a su manera tan clarividente como la profecía política del padre Mier en 1823— que la Convención hizo que lo publicaran de inmediato. Evidentemente, si Francisco Bulnes (1847-1923) se atrevió a hablar con tanta osadía, fue porque expresaba una idea generalizada. En sus memorias, escritas mucho más tarde, la cabeza del partido de los Científicos, José Yves Limantour, explicó que había apoyado la reelección de Díaz en 1904 a condición de que la elección de Ramón Corral para el recién establecido cargo de vicepresidente fuera el primer paso en la creación de un partido gubernamental y una renovación absoluta del personal político. Si Bulnes fue elegido para proponer la candidatura de Díaz, fue porque había servido al Congreso durante muchos años y era un respetado experto en asuntos fiscales que tuvo un papel fundamental en las comisiones responsables de preparar la legislación regulatoria de la banca, las minas y la deuda nacional. Educado en el Colegio de Minería de la ciudad de México, fungió como profesor de matemáticas en la Escuela Nacional Prepara-

toria en 1867, donde conoció a Limantour y otros miembros de lo que se convertiría en la camarilla de los Científicos. De acuerdo con sus breves memorias, comenzó siendo un jacobino, pero, tras leer a Comte, Spencer y Taine, se convirtió en positivista; esto es, un creyente de las leyes de las ciencias sociales aplicadas a la política, la historia y la economía. No obstante, a pesar de la genialidad de su oratoria y la ocasional virulencia de su periodismo, Bulnes se vio excluido de los consejos internos de los Científicos, y en los años subsecuentes a 1903 se entregó a su iconoclasia temperamental en un grado que lo alejó aún más de sus antiguos socios. En efecto, publicó una serie de libros en los que mancillaba el buen nombre de los principales presidentes de México en el siglo XIX. A pesar de que los motivos que lo incitaron a lanzar esta campaña no son para nada claros, es evidente que a menudo existían buenas razones políticas para justificar su publicación. Si para Bolingbroke "la historia es enseñar filosofía con ejemplos", para Bulnes la historia era enseñar política con ejemplos.

Aquí, como siempre, Bulnes buscó impactar a sus lectores con la expresión brutal de sus sentimientos.

Hablando como un Científico declarado, Francisco Bulnes alabó a los primeros liberales que en los 70 años posteriores a la Independencia dedicaron sus vidas a "la gloriosa obra de demolición del antiguo régimen"; su campaña finalizó con los dos logros inmortales de las Leyes de Reforma y la defensa de la libertad mexicana ante la invasión francesa. El conflicto político de aquellos años era similar al de las guerras civiles de la antigua Roma, ya que consistía en una lucha entre "patricios privilegiados" y "plebeyos privilegiados" peleando por el poder sobre el cuerpo inerte de la población mexicana. No obstante, si bien los jacobinos —el epíteto de Bulnes para todos los liberales demócratas— ganaron la bata-

lla, sus ilusiones sobre el gobierno parlamentario les impidieron crear un Ejecutivo federal fuerte, así que el país cayó presa de las ambiciones facciosas de los caudillos militares y los caciques regionales. Porfirio Díaz fue el encargado de traer paz a México. Dejó a los caudillos sin poder y al mismo tiempo los llenó de honores políticos y riquezas. Consolidó el monopolio de la violencia ejercida por el ejército federal al desarmar las "guardias nacionales" que servían a los gobernadores y a los caciques regionales. Por lo tanto, al otorgar a la presidencia una nueva autoridad, Díaz había empleado, según afirmaba Bulnes, "todas las reglas del arte de la política, delineadas por el emperador romano Augusto, que duró cuarenta y cuatro años en el poder, y finamente percibidas, observadas y enunciadas por Nicolás Maquiavelo". Al igual que su predecesor romano, Díaz siempre había respetado "la forma solemne de las instituciones y ha ejercido el poder haciendo uso del minimum de terror y el maximum de benevolencia".

La propuesta más asombrosa que hizo Bulnes en *El porvenir* fue que la humanidad estaba dividida en tres razas, definidas respectivamente por su dieta tradicional de trigo, arroz y maíz, y entre las cuales "la raza de trigo es la única verdaderamente progresista". Era su adicción al arroz lo que condenó a China y a la India a una inmovilidad cultural y a la conquista extranjera. No obstante, una cita del biólogo francés Geoffroy Saint-Hilaire, que afirmaba que "sin carne en la alimentación, no hay trabajo cerebral, no hay civilización", interrumpió la apabullante simplicidad de este esquema. El consumo de carne podía explicar por qué los araucanos de Chile conservaron su independencia. Sin entrar en detalles, Bulnes también afirmó que "el pueblo japonés ha dispuesto de excelentes alimentos que lo han librado de la conquista y lo han hecho conquistador". Mientras más se le contempla, esta "teoría" del papel desempeñado por la dieta en la histo-

ria puede reducirse a la teoría más convencional del determinismo climático, ya que Bulnes afirmó posteriormente que "es el medio físico el que hace a los pueblos, los civiliza o los degrada". No debe sorprendernos que se pensara que los trópicos fomaban una barrera insuperable para el desarrollo humano, pues ninguna civilización había surgido jamás de aquella zona, y cuando las razas civilizadas penetraban sus confines siempre se iban a pique. Además, las cosechas que se daban en abundancia en los trópicos eran precisamente las que causaban retraso social, una influencia que era más evidente en el caso de la mandioca, una "planta recomendable para hacer perezosos imbéciles".

En *El verdadero Juárez* (1904), Bulnes criticó contundentemente el papel del presidente en la defensa de México contra la invasión francesa y condenó el culto que lo presentaba como "la personificación [...] de la resistencia" al dominio extranjero. Protestó contra la actitud de representar a Juárez como un gigante político, un "Boudha zapoteca y laico", cuya apoteosis derivaba del catolicismo residual del pueblo mexicano, "que busca siempre una imagen, un culto, una piedad para la emoción social". No obstante, el presidente indígena en realidad había sido más un espectador que un participante en la lucha contra los franceses. Su autoridad era esencialmente pasiva, una obstinación de principio y oficio, un papel caracterizado más por la inacción que por el liderazgo positivo. Juárez, que de ninguna manera era un estadista, y mucho menos un apóstol de la libertad, tenía todo el aspecto de "una divinidad de teocali, impasible sobre la húmeda y rojiza piedra de los sacrificios". Para proporcionar más sustancia a estos insultos inspirados en la etnia, Bulnes recurrió a las polémicas de aquellos intelectuales radicales que rompieron con Juárez en 1864, cuando aplazó el término de su mandato y se negó a permitir la candidatura de Jesús González Ortega, el popular gobernador de Zacatecas. En particular, se

apoyó en la breve historia de México escrita en 1883 por Ignacio Manuel Altamirano, un ideólogo radical y hombre de letras que, tras admitir que Juárez poseía una "voluntad de granito", condenó su implacable persecución de todos los que desafiaron su mandato, observando que "perdonaba al enemigo de sus ideas [...] y elevó a traidores a la patria con tal de que no hubiesen atacado a su persona, y proscribió y persiguió tenazmente o mandó fusilar a liberales sin mancha, a patriotas esclarecidos, si habían tenido la desgracia de no serle adictos personalmente o de ofenderlo de algún modo". Dado que Altamirano había apoyado la candidatura de Porfirio Díaz, experimentó de primera mano el rencor de Juárez. En este contexto, debe mencionarse que Bulnes había frecuentado las tertulias literarias organizadas por Altamirano durante la República Restaurada, y, de hecho, más tarde apuntó que en 1869, junto con Justo y Santiago Sierra, se le unió para formar una sociedad de librepensadores. En efecto, esta crítica a Juárez provino de las amargas divisiones dentro de la coalición liberal causadas por la determinación de Juárez de permanecer en el poder y, así, recrear la autoridad del Estado mexicano.

En su último libro, *El verdadero Díaz* (1920), Bulnes extendió su análisis, ya iniciado en *Toda la verdad acerca de la Revolución mexicana,* sobre las razones por las que el régimen porfirista colapsó de manera tan espectacular. Insistió una vez más en que Díaz era el verdadero heredero de Juárez y que había satisfecho las necesidades "orgánicas" de México al instaurar una dictadura. "Don Pérfido" compró caudillos al nombrarlos gobernadores, y luego inició una política de reconciliación con la Iglesia y los intereses conservadores. En 1885 su secretario de Gobernación, Manuel Romero Rubio, contrató a un grupo de intelectuales, hombres a los que Bulnes apodó "la apachería mental", cuya tarea era defender y promover el régimen. Díaz aprobó que se emplearan a estos

hombres bajo la justificación de que "perro con hueso en la boca, ni muerde ni ladra". Esta política se extendió hasta cubrir un largo segmento de la clase media, que ahora encontraba un sustento seguro en los puestos burocráticos, lo que llevó a Bulnes a concluir que Díaz convirtió al Estado mexicano en "un orfanato socialista para la clase media". También fue esencial que Díaz lograra desmilitarizar al país prácticamente en su totalidad. En el periodo de 1867 a 1876, el ejército regular de 30 000 hombres estaba flanqueado por 22 000 guardias estatales y otros 50 000 soldados locales, cuyo poderoso armamento conformaba la base de un sistema político que era "una mezcla de feudalismo principesco y de republiquillas italianas". En esos tiempos, tan pronto como surgían guerrilleros o bandidos, los magistrados locales movilizaban a sus fuerzas armadas, y si éstas fallaban podían llamar a la artillería y a los guardias del gobernador estatal. En contraste, en 1910 todo lo que quedaba era un ejército regular de 18 000 hombres, 2 700 rurales federales y 5 000 guardias estatales. Evidentemente, las grandes haciendas aún tenían algunos hombres armados y los caciques de los altos conservaban sus milicias; pero los gobernadores estatales habían perdido en gran medida sus fuerzas privadas y el ejército federal estaba pobremente equipado y liderado por oficiales ancianos. Por lo tanto, cuando aparecieron bandas insurgentes en el invierno de 1910-1911, no existían los medios para reaccionar con rapidez.

Se dice que Gertrude Stein decía que Ezra Pound era "un explicador de pueblo. Está bien si eres un pueblo; si no, no". Uno se ve tentado a rechazar así a Francisco Bulnes. Tenía todas las características de su estirpe: reduccionismo brutal, generalizaciones infundadas, falsedades flagrantes y una retórica aplastante. Además, su tipo de darwinismo social y su afición por Maquiavelo —la base ideológica de su justificación de la dictadura— lo colocaban cerca del fascismo. No

obstante, desestimarlo sería un error. En el fondo Bulnes era un liberal desencantado y en sus sueños un profeta del PRI. A pesar de su insistencia en la inevitable dictadura que llegaría a México, lo que quería era la dictadura de un partido institucionalizado. Y si llegaba al poder mediante una revolución, mucho mejor. Tras haber sido el sirviente político de Porfirio Díaz durante muchos años, Bulnes rompió filas primero para atacar a Santa Anna y el militarismo, luego para denigrar a Juárez, y concluyó su carrera histórica con un ataque fulminante a Díaz y a Limantour. Los tres presidentes que dominaron México durante el siglo XIX fueron objeto de furiosos ataques. Su intento por profanar la imagen de Juárez fue lo que causó su expulsión del panteón intelectual mexicano. En efecto, existía una extraordinaria contradicción entre la fe que profesaba Bulnes a la dictadura y su compulsión obsesiva por arrojar insultos a los ídolos políticos del siglo XIX. Su iconoclasia hizo que se ganara el respeto de la prensa católica y, todavía en la década de 1960, podían encontrarse ediciones baratas de la mayoría de sus obras históricas en las librerías de la capital. A pesar de que tras su muerte rara vez se le mencionó y casi nunca se le citó, Bulnes ha sido muy leído. Además, puede decirse que, por lo que respecta a su valoración de Benito Juárez, el veredicto sigue en espera: hasta la fecha aún no contamos con un estudio crítico completo sobre la manera en que el presidente renovó la autoridad del Estado mexicano. A diferencia de Díaz, ciertamente permitió o tuvo que aceptar la libertad de prensa. No obstante, ¿en realidad fue el gran demócrata de leyenda? ¿Cómo se las arregló para permanecer en el poder por tanto tiempo? Aún es extremadamente difícil encontrar al hombre detrás de la máscara creada por un mito patriótico. Cuando ese estudio se realice, sin duda se desacreditará mucho de lo que Bulnes escribió, tal como ciertamente se desacreditó cuando

aún vivía. A pesar de todo, Bulnes conserva el mérito de haber hecho preguntas y haber sugerido posibles respuestas que hasta hoy no se han explorado cabalmente, y mucho menos resuelto.

1 Andrés Molina Enríquez, *Juárez y la Reforma,* 5ª ed., Costa-Amic, México, 1972, pp. 93, 114, 143, 150. Véase también Agustín Basave Benítez, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, FCE, México, 1992, *passim,* y Stanley F. Shadle, *Andrés Molina Enríquez. Mexican Land Reformer of the Revolutionary Era*, Arizona University Press, Tucson, 1994, *passim.*

2 Sobre sus relaciones con Reyes y Cabrera, véase Andrés Molina Enríquez, *La revolución agraria de México 1910-1920,* 5 vols., 3ª ed. facsimilar, Porrúa, México, 1986, vol. IV, pp. 45-48, 154-161; vol. V, pp. 115-116, 151-162.

3 Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales,* Carranza, México, 1909, pp. 8-11, 292, 359-361. La mejor edición moderna es *Los grandes problemas nacionales (1909) y otros textos (1911-22),* prólogo de Arnaldo Córdova, Era, México, 1978.

4 Molina Enríquez, *Los grandes problemas...,* edición de 1909, pp. 248-263; Herbert Spencer, *Principles of Sociology*, vol. II, Appleton, Londres, 1876-1896, p. 245.

5 Molina Enríquez, *La revolución agraria..., op. cit.,* vol. I, pp. 19-28.

6 Molina Enríquez, *Los grandes problemas...,* edición de 1909, *op. cit.,* pp. 42, 257.

7 *Ibid.,* p. 263.

8 Ernst Haeckel, *The History of Creation,* vol. I, Appleton, Londres, 1892, pp. 83-93, 304-306.

9 Molina Enríquez, *Los grandes problemas...,* edición de 1909, *op. cit.,* pp. 263, 328.

10 *Ibid.,* pp. 229-231, 292-295.

11 Theodore Roosevelt, *American Ideals and Other Essays Social and Political,* edición facsimilar de la de 1897, Putnam, Nueva York, 1969, pp. 15, 19-22, 32.

12 Molina Enríquez, *Los grandes problemas...,* edición de 1909, *op. cit.,* pp. 220-221.

13 *Ibid.,* p. 197.

14 Wistano Luis Orozco, *Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos,* Imprenta de El Tiempo, México, 1895, vol. I, pp. 346-347, 441-443; vol. II, pp. 904, 937-946, 960, 1084, 1097.

15 Molina Enríquez, *Los grandes problemas...,* edición de 1909, *op. cit.,* pp. 28-32, 50-62, 116-121.

16 *Ibid.,* pp. 149-152.

17 *Ibid.,* pp. 85-86, 90-106.

18 *Ibid.,* pp. 108-110; véase también Andrés Molina Enríquez, "Las derrotas de Degollado", *Con la revolución a cuestas,* estudio introductorio y selección de Agustín Basave Benítez, FCE, México, 2001, pp. 438-442.

19 Luis Cabrera, *Obras completas*, Oasis, México, 1972, vol. I, pp. 141-149; p. 243.

20 Molina Enríquez, *La revolución agraria..., op. cit.,* pp. 162, 170-190; para el texto del artículo 27, véase Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México, 1809-1967,* Porrúa, México, 1967, pp. 825-834.

21 Molina Enríquez, *Los grandes problemas...,* ed. de 1978, *op. cit.,* pp. 465-478. Véase Molina Enríquez, "La guerra del Pacífico", separata de *Los Anales del Museo Nacional,* segunda época, quinta, pp. 32-34.

22 Spencer, *Principles of Sociology, op. cit.,* vol. I, pp. 594-596. Véase también Molina Enríquez, *Los grandes problemas...,* ed. de 1978, *op. cit.,* pp. 63-65; Molina Enríquez, *La revolución agraria..., op. cit.,* vol. IV, p. 13; vol. III, p. 161; vol. IV, pp. 13-18, 29.

23 Molina Enríquez, *La revolución agraria..., op. cit.,* vol. III, p. 164.

24 *Ibid.,* vol. IV, pp. 84-91, 124-131, 140-141.

25 *Ibid.,* pp. 265-269, 344, 352; sobre los estadunidenses, véase Molina Enríquez, *Los grandes problemas...,* ed. de 1978, *op. cit.,* pp. 318-324; cita de la p. 222.

26 *Ibid.,* pp. 273, 281-285, 338.

27 Molina Enríquez, "La guerra del Pacífico", *op. cit.,* p. 5.

28 Andrés Molina Enríquez, *Clasificación de las ciencias fundamentales,* 2ª ed., Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1935, pp. 3-5, 17; Molina Enríquez, *La revolución agraria..., op. cit.,* vol. V, pp. 11-12.

29 *Ibid.*, vol. V, pp. 16-31, 41-59; vol. III, pp. 17-35. Era un gran admirador de "Napoleón el Grande"; véase vol. V, p. 31.

30 *Ibid.*, vol. I, p. 147.

31 *Ibid.*,vol. III, pp. 78-80, 91; vol. V, p. 10.

32 *Ibid.*,vol. I, p. 86; vol. IV, pp. 70-71.

33 *Ibid.*, vol. V, pp. 133-141, 143-150.

34 *Ibid.*, vol. V, p. 193.

Más tarde, cuando el artículo 27 fue atacado como comunista, Molina Enríquez ofreció una enérgica defensa de sus disposiciones, argumentando que no hacía más que proveer a la nación mexicana de los derechos primordiales sobre la tierra y el agua que la Corona española había ejercido antes. La Constitución de 1917 fue una revisión de su predecesora de 1857 en un sentido filosófico, ya que seguía a Comte al definir los derechos de la sociedad como superiores a los derechos del individuo. De este modo marcó la transición de un liberalismo *laissez-faire* clásico a una forma de liberalismo intervencionista y colectivo. Así y todo, la cláusula que defendía el mantenimiento de la pequeña propiedad, definidas como 200 hectáreas de tierra no irrigada, expresaba la visión liberal tradicional de una sociedad rural basada en el agricultor propietario. Algunos años más tarde, Molina Enríquez atacó las propuestas del Partido Nacional Agrario, las cuales confundían las necesidades de tierra de indígenas y mestizos, ya que para estos últimos era más ventajosa la provisión de propiedades individuales. Asimismo, después admitió que la concesión de tierras comunales en forma de ejidos para las comunidades indígenas estaba pensada originalmente como una fase transitoria, sobre todo porque en la mayoría de los casos estas tierras se cultivaban en parcelas familiares separadas.

En *Los grandes problemas nacionales* Molina Enríquez recordó y extendió el análisis de Orozco, alabando a la Corona española por crear dos tipos de tenencia de la tierra en la Nueva España, los cuales eran apropiados para el desarrollo

evolutivo de los sectores indígena y español. La hacienda se originó con las mercedes otorgadas a colonos individuales, mientras que los derechos preceptivos de los pueblos nativos se confirmaban en mercedes otorgadas a la comunidad antes que a individuos. No obstante, según argumentaba Molina Enríquez, en todo momento la Corona preservó su derecho de reversión sobre todas las propiedades. La tragedia vino cuando, durante la Reforma, la Ley Lerdo de 1856 confundió la propiedad corporativa de tierras que tenían las instituciones eclesiásticas, especialmente las órdenes religiosas, con la propiedad comunal de los pueblos nativos. Las haciendas que eran propiedad de la Iglesia simplemente se vendieron a terratenientes criollos e inversionistas, pero las tierras indígenas se vendieron, en caso de que estuvieran arrendadas, o se dividieron de forma individual. Sin embargo, en este proceso rara vez se emitían títulos notariales de propiedad y "en nuestro sistema de propiedad, no se ha conocido en realidad la prescripción". El resultado fue que los agricultores mestizos buscaron activamente expropiar las propiedades de los nativos, aunque a menudo en alianza con las élites indígenas. Además del fracaso que sufrió al tratar de proporcionar una adecuada titulación de propiedad, la Reforma no dotaba al Poder Ejecutivo de "personalidad jurídica", por lo que el Estado como tal no podía poseer tierras. Así pues, se necesitaba una legislación para crear "una personalidad nueva, la soberanía nacional" y también, al mismo tiempo, para proporcionar a las comunidades indígenas la existencia constitucional que habían perdido.

Si recordamos que para Comte y Spencer, por no mencionar a Marx, el acontecimiento central del siglo XIX fue la Revolución Industrial, entonces la respuesta de Molina Enríquez a ese fenómeno es muy significativa. Aquí nos encontramos con un nacionalista radical que argumentaba que México debía seguir su propio camino particular de desarro-

llo económico y social, un camino que incluía la destrucción de las grandes haciendas en favor de la propiedad comunal, las granjas de pequeños propietarios y el desarrollo de la industria artesanal, todo ello presentado como las iniciativas económicas mas adecuadas para las aptitudes de los indígenas y los mestizos, quienes conformaban la masa de la población mexicana. No sin motivo Molina Enríquez adornó su último libro con reproducciones de los murales de Diego Rivera, a quien admiraba: "Su modo de sentir y de expresar las palpitaciones del alma india es lo que lo ha hecho de él uno de los más grandes artistas del mundo". Este mismo punto de vista populista lo llevó a condenar a su antiguo mentor, Justo Sierra, por haber creado la Universidad Nacional, que se había convertido en "una fortaleza para criollos" que gastaban su tiempo y energía "en la ciénaga de las discusiones bizantinas".

Educado en los principios del positivismo comteano durante una época en la que México era el feudo de Porfirio Díaz, Molina Enríquez nunca adquirió ningún gusto por el gobierno democrático y representativo. Además, su gran mentor, Herbert Spencer, había argumentado que "las sociedades híbridas", compuestas de razas distintas, eran inherentemente inestables y sólo podían organizarse con base en la "cooperación obligatoria, puesto que las unidades muy opuestas por su naturaleza no pueden trabajar juntas de manera espontánea". Como hemos visto, Molina Enríquez veneraba desde hacía mucho a Juárez y su modo dictatorial de gobierno. Por ello, en *Los grandes problemas nacionales* elogiaba "la inspirada, feliz y afortunada política de nuestro actual Presidente" y declaraba que, gracias a la abrogación de la autoridad del Congreso y las cortes, y a la concentración política de poder en la presidencia, Díaz había introducido "la política integral que en realidad no es sino la virreinal adaptada a las circunstancias [...]" No obstante, lo sorprendente es que

en su *Revolución agraria,* publicada en la década de 1930, se mantuvo fiel a su ídolo, describiendo a Díaz como la expresión de un equilibrio perfecto entre los elementos indígenas y españoles, una combinación de la que emanó "un hermoso ejemplar del tipo racial mestizo". Una vez más, elogiaba "la dictadura de Don Porfirio", ya que "había encontrado en su estructura y su estabilidad propia la fórmula definitiva de los Gobiernos Nacionales", porque el presidente percibió adecuadamente que, "para los mestizos y los indios, la forma natural y espontánea de gobierno era la dictadura", incluso si eligió dignificarla al acatar las formas constitucionales de la elección. Para finalizar su tributo, citó un artículo de Ireneo Paz en el que el periodista convirtió un elogio en una blasfemia cuando respondió su propia pregunta: "¿En qué se parece el general Díaz a Dios? En que hace hombres de la nada y los hace a semejanza suya".

Para empezar, Molina Enríquez presentó una teoría idiosincrática de la evolución social mediante la selección natural, aunque tan lamarckiana como darwinista en su aplicación. Comparó dos formas de sociedad, basadas probablemente en las etapas primitiva y militante del desarrollo humano de Herbert Spencer, pero aquí las presentó como antítesis perdurables. En la primera categoría, aseveraba, la supervivencia del más apto ocurría a escala individual dentro del grupo social, mientras que en la segunda categoría la supervivencia del más apto se desarrollaba de manera colectiva en una lucha entre grupos, por lo que requería de un grado mayor de organización social. La primera clase tenía una capacidad de resistencia y por lo tanto se caracterizaba por "su selección más avanzada", mientras que la segunda clase tenía poder de acción y se caracterizaba por tener "un desarrollo más avanzado". La China contemporánea era un ejemplo del primer tipo: aunque sus individuos eran admirablemente aptos para la supervivencia, la raza como tal era subdesarrolla-

da y débil. En contraste, Francia ofrecía una imagen del segundo tipo, ya que mediante la competencia y la guerra había producido ejemplos de perfección humana, incluso si ahora se encontraba en declive. En un trabajo posterior, *La revolución agraria en México 1910-1920* (1932-1936), Molina Enríquez identificó que este contraste se ejemplificaba en Asia y Europa, respectivamente. Asia estaba compuesta por grandes familias de agricultores pacíficos, patriarcales en su modo de autoridad política; en cambio, Europa se involucraba constantemente en guerras, estaba dotada de Estados fuertes y absolutos y era sostenida por derechos de propiedad individual.

Es dudoso que los otomíes de Jilotepec, el distrito donde nació, lo hayan aceptado como tal, ya que su madre descendía de una familia de terratenientes. Lo que indicaba esta afirmación era el ascenso del indigenismo en México durante la década de 1920 y la reducción de la influencia de la sociología evolutiva. A pesar de todo, en 1936 Molina Enríquez alabó el "genio sublime" de Comte y lo describió como "un positivista de convicciones absolutas". No obstante, en su *Revolución agraria* (1936), procedió a criticar la ilusión común de Karl Marx y lo que él llamaba "la primera teoría de la evolución", que daba por sentado que todos los pueblos tenían que seguir "una trayectoria común en la que unos aparecían como adelantados y otros como retrasados". Fue en este contexto, en parte inspirado por *El imperialismo* de Lenin, que lanzó un fulminante ataque contra Inglaterra, no sólo por su forma criminal de embestir a Alemania, sino principalmente por el poder financiero hegemónico que había ejercido durante el siglo XIX. Fue ese dominio el que "trastornó las funciones normales de la moneda" y creó "dos instituciones mórbidas cuya exuberante maleza lo han invadido todo", es decir, "las sociedades anónimas y los bancos". Estas compañías creaban capital ficticio, hacían fluctuar su dinero en la

bolsa de valores y concentraban el capital para explotar países como México y reducir los salarios. Al mismo tiempo, negó que la industrialización fuera "una etapa necesaria y una etapa superior en la vida de todos los pueblos [...]", ya que conducía a un desequilibrio social y "a la dolorosa esclavitud de la regularización absoluta de la vida económica". Para México era preferible, por mucho, crear un régimen marcadamente industrial, el cual permitiría que los indígenas disfrutaran "sus derechos a la vida, al espacio, al sol y a la libertad": en resumen, se infiere, a un régimen de industria artesanal.

Con Díaz aún como presidente en 1909 y su defensor, el general Reyes, esperando una sucesión pacífica, lo único que Molina Enríquez podía sugerir era que el Estado interviniera para imponer un impuesto territorial a todas las haciendas y un alto impuesto de sucesiones a los dueños, medidas que podían complementarse con un banco agrario que comprara y repartiera las haciendas. Sin embargo, cuando la rebelión liderada por Francisco I. Madero logró expulsar a Díaz del puesto en 1911, Molina Enríquez pasó rápidamente a criticar a Wistano Luis Orozco por defender "la inviolabilidad eterna de la propiedad privada" y a sostener que la destrucción del sistema feudal representado por las haciendas mexicanas requería de "la acción violenta de una revolución sangrienta e implacable", similar a la que había ocurrido en Francia después de 1789. Exigió la "brusca" expropiación de todas las haciendas y su división en "propiedades que no excedieran las quinientas hectáreas". No obstante, su proclamación, que le aseguró un buen tiempo en prisión, fue superada por el Plan de Ayala, que emitió en noviembre de 1911 el movimiento campesino liderado por Emiliano Zapata, el cual exigía distribuir un tercio de todas las haciendas entre los pueblos indígenas. En respuesta a este movimiento, que dominaba el estado de Morelos, donde existían enormes plantacio-

nes de azúcar en llanuras abiertas, Luis Cabrera, un importante político y antiguo socio de Molina Enríquez, alabó *Los grandes problemas nacionales* por ofrecer soluciones mexicanas a problemas mexicanos; es decir, por sugerir un regreso al sistema de tierras de la Nueva España, donde las comunidades indígenas poseían tierras de manera comunal, protegidas por derecho y por la Corona española.

Al trazar la dramática historia del siglo XIX, cuando los mestizos ingresaron a la política y, en la persona de Porfirio Díaz, conquistaron la presidencia, Molina Enríquez utilizó explícitamente la *Historia de la creación natural* de Ernst Haeckel, donde encontró la máxima de que "el hibridismo es la fuente del origen de nuevas especies". Lo más importante es que Haeckel no sólo combinó a Darwin y Lamarck en una feliz síntesis, sino que también citó *La metamorfosis de las plantas* de Goethe, donde se declaraba que toda forma genética contaba con una fuerza constructiva interna o "tipo original", la cual se perpetuaba por herencia genética, aunque modificada por la adaptación a las fuerzas externas. En efecto, la raza mestiza, que no era más que "la raza indígena modificada ventajosamente por la sangre española", poseía su propia vitalidad orgánica y de hecho estaba destinada a absorber a los pueblos indígenas en sus filas. Todo esto condujo a Molina Enríquez a afirmar que, dado que los mestizos eran los únicos mexicanos verdaderos, "[e]s absolutamente indispensable, por lo tanto, que en el elemento mestizo se refunda toda nuestra población, para que se transforme en la verdadera población nacional".

Sin embargo, existía un obstáculo para lograr este objetivo: la supervivencia de los criollos, los españoles americanos, cuyos números e influencia se reforzaron a finales del siglo XIX por los inmigrantes europeos, quienes dominaban el comercio de importación y en los últimos años invirtieron en la

industria manufacturera. Para Molina Enríquez los criollos constituían en escencia un elemento extranjero en México, un injerto exótico en el tronco principal de la nación, que siempre veía hacia el extranjero para encontrar inspiración y protección. Los criollos nunca pudieron olvidar su linaje y apoyaron la Intervención francesa y el efímero imperio de Maximiliano. A pesar de ser pocos, constituían una aristocracia y recibían sin inconvenientes a los inmigrantes de Europa y los Estados Unidos. Ciertamente no eran "mexicanos en espíritu" y compartían con los extranjeros el desprecio por la población mexicana, ya que "el hecho es que la opinión plenamente admitida en nuestro propio país acerca de este punto es la de que somos un pueblo de unidades sociales que saben menos, que pueden menos, que hacen menos y que merecen menos que las unidades sociales de los demás pueblos de la tierra". Del otro lado de la escala social, Molina Enríquez encontró el problema opuesto: que los pueblos indígenas de México estaban compuestos de una serie de comunidades que, debido a sus distintas lenguas, su pobreza y su aislamiento rural, rara vez participaban en la vida nacional, por lo que todas sus lealtades y sus sentimientos patrióticos estaban centrados en sus comunidades locales. Al formular esta crítica citó *El ideal americano* de Theodore Roosevelt (1897), donde se retrataba el "verdadero americanismo" como algo amenazado por el "cosmopolitismo" de las élites de las áreas litorales, que creían que Europa era superior a América, y por "el patriotismo del pueblo", que exaltaba a la pequeña comunidad a expensas de "la gran nación".

Aunque quien financió *Los grandes problemas nacionales* (1909) fue el general Bernardo Reyes, en ese entonces un contendiente popular para la sucesión presidencial, la obra fue escrita con la prosa pesada de un tratado sociológico. De hecho, cuando en 1912 Luis Cabrera lo alabó cálidamente en el Congreso como un libro que ofrecía el mejor análisis de la

crisis agraria actual, también lo describió como "notablemente tedioso". Iniciaba con una paciente exposición de los tres factores determinantes de Taine, "el entorno, la raza y el momento histórico", a pesar de que era la geografía de la meseta central, la serie interconectada de cuencas que constituían la zona de producción de cereales, el tema que abarcaba toda esta exposición. No obstante, si nos dirigimos en seguida a las páginas finales, encontramos el propósito esencial y nacionalista del autor, dado que aquí admitía sin reparos que México aún no era una verdadera patria:

No contento con simples afirmaciones, Molina Enríquez proporcionó un esquema tabulado en el que establecía claramente las correlaciones de raza, clase y ocupación. Para empezar, identificaba a la clase privilegiada como una categoría amplia que incluía a todos los extranjeros y criollos, algunos mestizos y unos cuantos indígenas. Por ocupación, los criollos estaban divididos en propietarios, clero superior, liberales moderados y nuevos criollos, esto es, hijos de inmigrantes recientes y hombres de negocios. Si los criollos y extranjeros dominaban la vida económica, en cambio, los mestizos de la clase privilegiada se convertían en "directores" políticos, profesionistas, militares y obreros calificados. Los únicos indígenas en esta categoría eran los que pertenecían al clero inferior. La diminuta clase media estaba representada por un solo grupo: los mestizos propietarios de granjas y rancheros. Finalmente, la clase baja estaba compuesta completamente por indígenas y dividida en soldados, trabajadores no calificados, jornaleros y habitantes de los pueblos, los campesinos tradicionales.

No obstante, de la misma manera en que la Reforma había traicionado a los indígenas, en sus últimos años Díaz traicionó a los mestizos. Permitió que José Yves Limantour, el brillante hijo de inmigrantes franceses, se convirtiera en secre-

tario de Hacienda y líder de los Científicos, un grupo de abogados y "expertos" financieros que llegaron a ocupar puestos importantes en el gobierno y que, a la larga, lograron remplazar a algunos gobernadores mestizos de ciertos estados clave con terratenientes criollos de familias acomodadas. El mismo grupo estableció relaciones cercanas con inversionistas extranjeros e inmigrantes y, algunas veces, promovió a los hijos criollos de estos hombres a altos cargos. Del mismo modo, incentivaron la inversión estadunidense a gran escala, lo que provocó que los mexicanos tuvieran que soportar malos tratos, falta de cortesía y negociaciones descaradas por parte de los empresarios estadunidenses. De hecho, se lamentó Molina Enríquez, el inglés se había convertido en el idioma del comercio en la capital. Todos estos extranjeros y criollos nuevos revelaban el desprecio general por la población mexicana. A la vez, en sus últimos años, la presidencia de Díaz estuvo acompañada de una salvaje explotación de los indígenas yaquis y mayas. Para entonces, Molina Enríquez observó: "Los grandes intereses nacionales están concentrados en las manos de una minoría privilegiada que, merced a su situación, chupa con progresiva avidez toda la riqueza del país". Los salarios para los obreros, tanto en la ciudad como en el campo, se mantenían bajos, y se prefería a los trabajadores extranjeros sobre los mexicanos.

Educado en los principios del positivismo comteano durante una época en la que México era el feudo de Porfirio Díaz, Molina Enríquez nunca adquirió ningún gusto por el gobierno democrático y representativo. Además, su gran mentor, Herbert Spencer, había argumentado que "las sociedades híbridas", compuestas de razas distintas, eran inherentemente inestables y sólo podían organizarse con base en la "cooperación obligatoria, puesto que las unidades muy opuestas por su naturaleza no pueden trabajar juntas de manera espontánea". Como hemos visto, Molina Enríquez vene-

raba desde hacía mucho a Juárez y su modo dictatorial de gobierno. Por ello, en *Los grandes problemas nacionales* elogiaba "la inspirada, feliz y afortunada política de nuestro actual Presidente" y declaraba que, gracias a la abrogación de la autoridad del Congreso y las cortes, y a la concentración política de poder en la presidencia, Díaz había introducido "la política integral que en realidad no es sino la virreinal adaptada a las circunstancias [...]" No obstante, lo sorprendente es que en su *Revolución agraria,* publicada en la década de 1930, se mantuvo fiel a su ídolo, describiendo a Díaz como la expresión de un equilibrio perfecto entre los elementos indígenas y españoles, una combinación de la que emanó "un hermoso ejemplar del tipo racial mestizo". Una vez más, elogiaba "la dictadura de Don Porfirio", ya que "había encontrado en su estructura y su estabilidad propia la fórmula definitiva de los Gobiernos Nacionales", porque el presidente percibió adecuadamente que, "para los mestizos y los indios, la forma natural y espontánea de gobierno era la dictadura", incluso si eligió dignificarla al acatar las formas constitucionales de la elección. Para finalizar su tributo, citó un artículo de Ireneo Paz en el que el periodista convirtió un elogio en una blasfemia cuando respondió su propia pregunta: "¿En qué se parece el general Díaz a Dios? En que hace hombres de la nada y los hace a semejanza suya".

Para empezar, Molina Enríquez presentó una teoría idiosincrática de la evolución social mediante la selección natural, aunque tan lamarckiana como darwinista en su aplicación. Comparó dos formas de sociedad, basadas probablemente en las etapas primitiva y militante del desarrollo humano de Herbert Spencer, pero aquí las presentó como antítesis perdurables. En la primera categoría, aseveraba, la supervivencia del más apto ocurría a escala individual dentro del grupo social, mientras que en la segunda categoría la supervivencia del más apto se desarrollaba de manera colectiva

en una lucha entre grupos, por lo que requería de un grado mayor de organización social. La primera clase tenía una capacidad de resistencia y por lo tanto se caracterizaba por "su selección más avanzada", mientras que la segunda clase tenía poder de acción y se caracterizaba por tener "un desarrollo más avanzado". La China contemporánea era un ejemplo del primer tipo: aunque sus individuos eran admirablemente aptos para la supervivencia, la raza como tal era subdesarrollada y débil. En contraste, Francia ofrecía una imagen del segundo tipo, ya que mediante la competencia y la guerra había producido ejemplos de perfección humana, incluso si ahora se encontraba en declive. En un trabajo posterior, *La revolución agraria en México 1910-1920* (1932-1936), Molina Enríquez identificó que este contraste se ejemplificaba en Asia y Europa, respectivamente. Asia estaba compuesta por grandes familias de agricultores pacíficos, patriarcales en su modo de autoridad política; en cambio, Europa se involucraba constantemente en guerras, estaba dotada de Estados fuertes y absolutos y era sostenida por derechos de propiedad individual.

Con Díaz aún como presidente en 1909 y su defensor, el general Reyes, esperando una sucesión pacífica, lo único que Molina Enríquez podía sugerir era que el Estado interviniera para imponer un impuesto territorial a todas las haciendas y un alto impuesto de sucesiones a los dueños, medidas que podían complementarse con un banco agrario que comprara y repartiera las haciendas. Sin embargo, cuando la rebelión liderada por Francisco I. Madero logró expulsar a Díaz del puesto en 1911, Molina Enríquez pasó rápidamente a criticar a Wistano Luis Orozco por defender "la inviolabilidad eterna de la propiedad privada" y a sostener que la destrucción del sistema feudal representado por las haciendas mexicanas requería de "la acción violenta de una revolución sangrienta e implacable", similar a la que había ocurrido en Francia des-

pués de 1789. Exigió la "brusca" expropiación de todas las haciendas y su división en "propiedades que no excedieran las quinientas hectáreas". No obstante, su proclamación, que le aseguró un buen tiempo en prisión, fue superada por el Plan de Ayala, que emitió en noviembre de 1911 el movimiento campesino liderado por Emiliano Zapata, el cual exigía distribuir un tercio de todas las haciendas entre los pueblos indígenas. En respuesta a este movimiento, que dominaba el estado de Morelos, donde existían enormes plantaciones de azúcar en llanuras abiertas, Luis Cabrera, un importante político y antiguo socio de Molina Enríquez, alabó *Los grandes problemas nacionales* por ofrecer soluciones mexicanas a problemas mexicanos; es decir, por sugerir un regreso al sistema de tierras de la Nueva España, donde las comunidades indígenas poseían tierras de manera comunal, protegidas por derecho y por la Corona española.

En un panfleto publicado en 1925, Molina Enríquez arrojó un comentario personal al confesar que "a pesar de que el color de la salud y la barba florida dan a mi cara, de perfiles mitad árabes y mitad judíos, cierta apariencia de tipo español, en el fondo de mi ser, por enlaces antepasados aragoneses y andaluces con unidades indias (mi abuela materna era india de pura sangre), me siento indio de raza, indio de corazón e indio de cultura".

Si recordamos que para Comte y Spencer, por no mencionar a Marx, el acontecimiento central del siglo XIX fue la Revolución Industrial, entonces la respuesta de Molina Enríquez a ese fenómeno es muy significativa. Aquí nos encontramos con un nacionalista radical que argumentaba que México debía seguir su propio camino particular de desarrollo económico y social, un camino que incluía la destrucción de las grandes haciendas en favor de la propiedad comunal, las granjas de pequeños propietarios y el desarrollo de la in-

dustria artesanal, todo ello presentado como las iniciativas económicas mas adecuadas para las aptitudes de los indígenas y los mestizos, quienes conformaban la masa de la población mexicana. No sin motivo Molina Enríquez adornó su último libro con reproducciones de los murales de Diego Rivera, a quien admiraba: "Su modo de sentir y de expresar las palpitaciones del alma india es lo que lo ha hecho de él uno de los más grandes artistas del mundo". Este mismo punto de vista populista lo llevó a condenar a su antiguo mentor, Justo Sierra, por haber creado la Universidad Nacional, que se había convertido en "una fortaleza para criollos" que gastaban su tiempo y energía "en la ciénaga de las discusiones bizantinas".

En *Los grandes problemas nacionales* Molina Enríquez recordó y extendió el análisis de Orozco, alabando a la Corona española por crear dos tipos de tenencia de la tierra en la Nueva España, los cuales eran apropiados para el desarrollo evolutivo de los sectores indígena y español. La hacienda se originó con las mercedes otorgadas a colonos individuales, mientras que los derechos preceptivos de los pueblos nativos se confirmaban en mercedes otorgadas a la comunidad antes que a individuos. No obstante, según argumentaba Molina Enríquez, en todo momento la Corona preservó su derecho de reversión sobre todas las propiedades. La tragedia vino cuando, durante la Reforma, la Ley Lerdo de 1856 confundió la propiedad corporativa de tierras que tenían las instituciones eclesiásticas, especialmente las órdenes religiosas, con la propiedad comunal de los pueblos nativos. Las haciendas que eran propiedad de la Iglesia simplemente se vendieron a terratenientes criollos e inversionistas, pero las tierras indígenas se vendieron, en caso de que estuvieran arrendadas, o se dividieron de forma individual. Sin embargo, en este proceso rara vez se emitían títulos notariales de propiedad y "en nuestro sistema de propiedad, no se ha conocido en realidad

la prescripción". El resultado fue que los agricultores mestizos buscaron activamente expropiar las propiedades de los nativos, aunque a menudo en alianza con las élites indígenas. Además del fracaso que sufrió al tratar de proporcionar una adecuada titulación de propiedad, la Reforma no dotaba al Poder Ejecutivo de "personalidad jurídica", por lo que el Estado como tal no podía poseer tierras. Así pues, se necesitaba una legislación para crear "una personalidad nueva, la soberanía nacional" y también, al mismo tiempo, para proporcionar a las comunidades indígenas la existencia constitucional que habían perdido.

Tiempo ya es [...] de que busquemos nuestro camino de Damasco, procurando multiplicar nuestro número, acrecer nuestro bienestar, adquirir la consciencia de nuestro ser colectivo [...] formando la noción de patria que nos sirva en el interior para lograr la coordinación integral de todos nuestros esfuerzos, y en lo exterior para mantener la seguridad plena de nuestra existencia común. Tiempo es ya de que formemos una nación propiamente dicha, la nación mexicana, y de que hagamos a esa nación soberana absoluta de sus destinos, y dueña y señora de su porvenir.

Al trazar la dramática historia del siglo XIX, cuando los mestizos ingresaron a la política y, en la persona de Porfirio Díaz, conquistaron la presidencia, Molina Enríquez utilizó explícitamente la *Historia de la creación natural* de Ernst Haeckel, donde encontró la máxima de que "el hibridismo es la fuente del origen de nuevas especies". Lo más importante es que Haeckel no sólo combinó a Darwin y Lamarck en una feliz síntesis, sino que también citó *La metamorfosis de las plantas* de Goethe, donde se declaraba que toda forma genética contaba con una fuerza constructiva interna o "tipo original", la cual se perpetuaba por herencia genética, aunque modificada por la adaptación a las fuerzas externas. En efec-

to, la raza mestiza, que no era más que "la raza indígena modificada ventajosamente por la sangre española", poseía su propia vitalidad orgánica y de hecho estaba destinada a absorber a los pueblos indígenas en sus filas. Todo esto condujo a Molina Enríquez a afirmar que, dado que los mestizos eran los únicos mexicanos verdaderos, "[e]s absolutamente indispensable, por lo tanto, que en el elemento mestizo se refunda toda nuestra población, para que se transforme en la verdadera población nacional".

El heredero intelectual de Vicente Riva Palacio y Justo Sierra fue Andrés Molina Enríquez (1868-1940), quien convirtió sus ideas sobre la nacionalidad mestiza y la patria liberal en una ideología integrada del nacionalismo revolucionario. Educado bajo la tradición radical y autoritaria del liberalismo mexicano, Molina Enríquez, un darwinista social y ferviente defensor de la reforma agraria, fue un abogado provinciano que desempeñó un papel fundamental en la redacción del artículo agrario de la Constitución de 1917, pero aparte de eso ocupó una serie de puestos burocráticos modestos. Fue en *Juárez y la Reforma* (1906) donde recordó de manera más evidente a sus mentores, ya que hizo referencia al "elemento mestizo, [...] es decir... el partido liberal radical", cuya victoria durante la Reforma significó la transición de la desintegración de un gobierno criollo después de la independencia a la época "integral" del presidente Porfirio Díaz. Después de exclamar que "para nosotros los mestizos, [Juárez] es casi un Dios", aseguró que a pesar de que el presidente indígena actuó como "un dictador absoluto" a causa de las facultades extraordinarias que se le otorgaron durante la Intervención francesa, su gobierno parecía casi perfecto para los mestizos. De hecho, concibió a la Reforma como el momento que inauguró "la constitución definitiva interior de la nacionalidad", lo que marcó el inicio de la historia nacional de México.

Es dudoso que los otomíes de Jilotepec, el distrito donde nació, lo hayan aceptado como tal, ya que su madre descendía de una familia de terratenientes. Lo que indicaba esta afirmación era el ascenso del indigenismo en México durante la década de 1920 y la reducción de la influencia de la sociología evolutiva. A pesar de todo, en 1936 Molina Enríquez alabó el "genio sublime" de Comte y lo describió como "un positivista de convicciones absolutas". No obstante, en su *Revolución agraria* (1936), procedió a criticar la ilusión común de Karl Marx y lo que él llamaba "la primera teoría de la evolución", que daba por sentado que todos los pueblos tenían que seguir "una trayectoria común en la que unos aparecían como adelantados y otros como retrasados". Fue en este contexto, en parte inspirado por *El imperialismo* de Lenin, que lanzó un fulminante ataque contra Inglaterra, no sólo por su forma criminal de embestir a Alemania, sino principalmente por el poder financiero hegemónico que había ejercido durante el siglo XIX. Fue ese dominio el que "trastornó las funciones normales de la moneda" y creó "dos instituciones mórbidas cuya exuberante maleza lo han invadido todo", es decir, "las sociedades anónimas y los bancos". Estas compañías creaban capital ficticio, hacían fluctuar su dinero en la bolsa de valores y concentraban el capital para explotar países como México y reducir los salarios. Al mismo tiempo, negó que la industrialización fuera "una etapa necesaria y una etapa superior en la vida de todos los pueblos [...]", ya que conducía a un desequilibrio social y "a la dolorosa esclavitud de la regularización absoluta de la vida económica". Para México era preferible, por mucho, crear un régimen marcadamente industrial, el cual permitiría que los indígenas disfrutaran "sus derechos a la vida, al espacio, al sol y a la libertad": en resumen, se infiere, a un régimen de industria artesanal.

Fue gracias a Luis Cabrera, entonces ministro del gabinete, que Molina Enríquez fue nombrado consejero legal del Congreso Constituyente que se reunió en Querétaro en 1916. Allí preparó los borradores sucesivos del artículo 27 de la Constitución, que se definía como una versión reformada de su predecesor liberal de 1857. Según algunos relatos contemporáneos, primero buscó simplemente insertar la declaración de que la República mexicana heredó todos los derechos sobre las propiedades que antes poseía la Corona española. No obstante, después de recibir algunas críticas, accedió a iniciar el texto con la rotunda declaración: "La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponde originariamente a la Nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada". Como tal, la nación siempre había tenido el derecho de imponer sobre la propiedad privada las medidas que el interés público exigiera, ya fuera para llevar a cabo una explotación más eficiente o para distribuir más equitativamente la propiedad. Al mismo tiempo, el artículo llamaba a la destrucción y división de todos los latifundios, el mantenimiento de las pequeñas propiedades agrícolas y la provisión de tierra para todos los núcleos de la población. Las cláusulas suplementarias demandaban la restitución de todas las tierras comunales que los pueblos perdieron debido a la aplicación de la Ley Lerdo y a la legislación subsecuente, y restablecieron el principio de propiedad comunal en forma de ejidos. Aquí, pues, Molina Enríquez intervino activamente para idear la base constitucional para el programa de la reforma agraria que dentro de dos décadas se destinó a destruir las haciendas tradicionales de México y dotó de tierras comunales a una gran cantidad de comunidades rurales.

Donde Molina Enríquez sobrepasó a Orozco fue en su informe sobre las grandes haciendas, para lo que echó mano de

su experiencia como notario provincial; en él aseguró que "dentro de los límites territoriales de una hacienda, el propietario ejerce el dominio absoluto de un señor feudal. Manda, grita, pega, castiga, encarcela, viola mujeres y hasta mata". Muchos de los administradores de estas haciendas a menudo eran inmigrantes españoles de la peor calaña. No obstante, Molina Enríquez también redactó un análisis económico de las haciendas de la zona central, área de cultivo de cereales, excluyendo las propiedades del norte árido y del sur tropical. Observó que la mayoría de las haciendas buscaban abarcar todo tipo de terreno dentro de sus confines, por lo que, por ejemplo, el ganado que empleaban para cultivar y transportar sus productos agrícolas también podía pastar allí. Asimismo, pagaban salarios bajos a sus peones, pero también les proporcionaban a menudo raciones de maíz de su propia cosecha. Cuando era posible, las haciendas plantaban magueyes para producir pulque, que en aquel entonces era la bebida alcohólica preferida de la población, por lo que tenían asegurado un ingreso regular. No obstante, en cuanto a su actividad central, la producción de cereal, competían tanto con rancheros como con comunidades indígenas que vendían su excedente en los mercados locales. Sólo después de que se agotaba este excedente las haciendas entraban al mercado y vendían a precios más altos. El análisis de Molina Enríquez lo llevó a concluir que "la hacienda no es negocio [...] entre nosotros el hacendado, como buen criollo, no es agricultor, sino por una parte señor feudal y, por otra, rentista; el verdadero agricultor entre nosotros es el ranchero". La conclusión era inevitable: ya era hora de destruir las grandes haciendas.

Como hemos visto, Molina Enríquez concluyó *Los grandes problemas nacionales* admitiendo que México aún no conformaba una patria verdadera, ya que su población no estaba unida por ideales comunes o por una nacionalidad común, y

esto era necesario para crear una verdadera nación. Antes de esta emotiva exhortación, intentó, con poco éxito, aclarar la distinción entre patria, raza y nación. Comenzó por citar la definición de Justo Sierra de la patria como "el altar y el hogar". De allí infirió que la familia patriarcal, antes que el individuo, era la base de la sociedad, la cual por ende era "una asociación extendida de hermanos". También señaló que la patria era "la unidad del ideal común", aunque sin especificar el carácter de ese ideal. No obstante, luego argumentó que, si la patria poseía su propio territorio y sistema de propiedad, entonces poseía su propia "fuerza integral" que operaría para crear una interdependencia mutua y unidad social, por lo que era probable que iniciara ese movimiento "de lo homogéneo a lo heterogéneo en que consisten, según la fórmula de Spencer, la evolución y el progreso". Lo que claramente surgió de esta discusión fue una cierta confusión entre los conceptos de patria y nación, así como la influencia perdurable de la tradición liberal en las doctrinas públicas del nacionalismo revolucionario.

Educado en los principios del positivismo comteano durante una época en la que México era el feudo de Porfirio Díaz, Molina Enríquez nunca adquirió ningún gusto por el gobierno democrático y representativo. Además, su gran mentor, Herbert Spencer, había argumentado que "las sociedades híbridas", compuestas de razas distintas, eran inherentemente inestables y sólo podían organizarse con base en la "cooperación obligatoria, puesto que las unidades muy opuestas por su naturaleza no pueden trabajar juntas de manera espontánea". Como hemos visto, Molina Enríquez veneraba desde hacía mucho a Juárez y su modo dictatorial de gobierno. Por ello, en *Los grandes problemas nacionales* elogiaba "la inspirada, feliz y afortunada política de nuestro actual Presidente" y declaraba que, gracias a la abrogación de la autoridad del Congreso y las cortes, y a la concentración políti-

ca de poder en la presidencia, Díaz había introducido "la política integral que en realidad no es sino la virreinal adaptada a las circunstancias [...]" No obstante, lo sorprendente es que en su *Revolución agraria,* publicada en la década de 1930, se mantuvo fiel a su ídolo, describiendo a Díaz como la expresión de un equilibrio perfecto entre los elementos indígenas y españoles, una combinación de la que emanó "un hermoso ejemplar del tipo racial mestizo". Una vez más, elogiaba "la dictadura de Don Porfirio", ya que "había encontrado en su estructura y su estabilidad propia la fórmula definitiva de los Gobiernos Nacionales", porque el presidente percibió adecuadamente que, "para los mestizos y los indios, la forma natural y espontánea de gobierno era la dictadura", incluso si eligió dignificarla al acatar las formas constitucionales de la elección. Para finalizar su tributo, citó un artículo de Ireneo Paz en el que el periodista convirtió un elogio en una blasfemia cuando respondió su propia pregunta: "¿En qué se parece el general Díaz a Dios? En que hace hombres de la nada y los hace a semejanza suya".

Al aplicar esta teoría a México, Molina Enríquez afirmó que los pueblos indígenas de América poseían "una poderosa fuerza racial", ya que a través de un largo proceso de selección se adaptaron al entorno de una manera magnífica. Todo esto apenas era el prólogo a su afirmación central de que los mestizos, que surgieron de uniones irregulares entre mujeres indígenas y conquistadores españoles, y que durante siglos fueron vistos con desdén tanto por criollos como por nativos, sobreviviendo como verdaderos parias, se esforzaron por salir adelante en condiciones precarias y por ende desarrollaron incomparables capacidades de resistencia, virtudes que surgieron de su adaptación al entorno americano. Aunque "el tipo del mestizo era y es tipo de raza inferior", en carácter "el mestizo, que siempre ha sido pobre, es vulgar, rudo, desconfiado, inquieto e impetuoso; pero terco, fiel, generoso,

sufrido". No obstante, Molina Enríquez convirtió una deficiencia cultural en una fortaleza étnica cuando afirmó que

La Revolución comenzada en 1910 no ha terminado todavía: ha sido uno de tantos episodios (el más profundo y trascendente) de las luchas agrarias comenzadas desde la Independencia, para destruir los latifundios que son las varias raíces madres de la organización social por castas [...] que subsiste todavía; y no ha llegado a su fin, porque los indios y los indios-mestizos, paralizados por un incomprensible complejo de inferioridad, no han acertado a liberarse de la aparente superioridad social y de la perversa acción política de los españoles, de los criollos y de los criollos-mestizos.

En este contexto Molina Enríquez observó que si alguna vez los Estados Unidos invadían México de nuevo, la única respuesta posible sería destruir los ferrocarriles y retirarse a las montañas para planear una guerrilla. Comentó que "entre las naciones como entre los individuos, la progresiva desaparición de los débiles es una condición del progreso, que obedece, como dijo Spencer, a la acción de una Providencia inmensa y bienhechora". Le correspondía, pues, a cada nación preservarse a sí misma mediante "la selección natural colectiva", lo que en México implicaba un gobierno autoritario y la creación de una nacionalidad unificada. No obstante, adoptó la túnica de un profeta y predijo que, una vez que la población aumentara a 50 millones, contra los 15 millones que había entonces, la raza mestiza cruzaría la frontera con los Estados Unidos y "no sólo resistirá el inevitable choque con la raza americana del norte, sino que en ese choque vencerá".

Nada de esto habría resultado importante si Molina Enríquez no lo hubiera expuesto junto con un ataque fulminante a los hacendados, que dominaron la escena rural durante tres siglos. En este ámbito, Molina Enríquez se apoyó en *Legis-*

lación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos (1895) de Wistano Luis Orozco, donde el origen de todos los títulos de propiedad en México se situaba en las mercedes que emitían las autoridades coloniales después de la conquista española, actuando en nombre de la Corona, la cual conservaba, no obstante, un "dominio eminente" en todas sus posesiones americanas. Al mismo tiempo, los virreyes respetaban el derecho de las comunidades indígenas a poseer tierras ancestrales necesarias para su subsistencia. No obstante, durante la Reforma, los liberales mostraron un "insolente desdén" hacia el derecho de propiedad habitual de estas comunidades, por lo que muchos indígenas perdieron sus tierras. Donde Orozco acertó fue en comparar dos distritos del estado de Zacatecas, donde Villanueva presentaba el desolador espectáculo de un área arruinada por el maligno monopolio de seis enormes haciendas que eran propiedad de propietarios absentistas, quienes se habían negado tercamente a arrendar sus tierras, a pesar de que no contaban con el capital para explotarlas adecuadamente. En contraste, la ciudad de Jerez se beneficiaba del talante emprendedor de 2 000 hacendados y rancheros, cuya tierra se compraba y vendía libremente según un procedimiento de herencia y talento individual. Orozco condenó la hacienda como una institución feudal establecida en los albores de la conquista española y la definió como un "gran crimen social [del que] nació el derecho de propiedad, tal como lo tenemos hoy". Además, aseveró, "la Democracia es, pues, imposible en una población constituida feudalmente".

Sin embargo, existía un obstáculo para lograr este objetivo: la supervivencia de los criollos, los españoles americanos, cuyos números e influencia se reforzaron a finales del siglo XIX por los inmigrantes europeos, quienes dominaban el comercio de importación y en los últimos años invirtieron en la industria manufacturera. Para Molina Enríquez los criollos

constituían en escencia un elemento extranjero en México, un injerto exótico en el tronco principal de la nación, que siempre veía hacia el extranjero para encontrar inspiración y protección. Los criollos nunca pudieron olvidar su linaje y apoyaron la Intervención francesa y el efímero imperio de Maximiliano. A pesar de ser pocos, constituían una aristocracia y recibían sin inconvenientes a los inmigrantes de Europa y los Estados Unidos. Ciertamente no eran "mexicanos en espíritu" y compartían con los extranjeros el desprecio por la población mexicana, ya que "el hecho es que la opinión plenamente admitida en nuestro propio país acerca de este punto es la de que somos un pueblo de unidades sociales que saben menos, que pueden menos, que hacen menos y que merecen menos que las unidades sociales de los demás pueblos de la tierra". Del otro lado de la escala social, Molina Enríquez encontró el problema opuesto: que los pueblos indígenas de México estaban compuestos de una serie de comunidades que, debido a sus distintas lenguas, su pobreza y su aislamiento rural, rara vez participaban en la vida nacional, por lo que todas sus lealtades y sus sentimientos patrióticos estaban centrados en sus comunidades locales. Al formular esta crítica citó *El ideal americano* de Theodore Roosevelt (1897), donde se retrataba el "verdadero americanismo" como algo amenazado por el "cosmopolitismo" de las élites de las áreas litorales, que creían que Europa era superior a América, y por "el patriotismo del pueblo", que exaltaba a la pequeña comunidad a expensas de "la gran nación".

Esta tabla obviamente es un constructo ideológico que justifica una inspección minuciosa, dado que sus simplificaciones revelan los prejuicios de su autor. Para empezar, Molina Enríquez también citó un censo que dividía a la población mexicana en tres grupos, y en el que se aseguraba que los indígenas eran 35% de la población, los mestizos 50% y los criollos 15%. A juzgar por los números, la tabla estaba amplia-

mente sesgada. En el mejor de los casos, las ocupaciones atribuidas a los mestizos no podían corresponder a más de un 5% de la población. Además, había muchos criollos en las profesiones aparentemente dominadas por los mestizos. De hecho, si tomamos en cuenta la ocupación, la abrumadora mayoría de la población mexicana se definía como indígena de acuerdo con esta tabla. No obstante, si conjugamos la tabla desde el lado de la ocupación y la afiliación política, entonces tiene mucho más sentido. Esto significa que para Molina Enríquez las categorías étnicas no se definían fundamentalmente según la apariencia somática o la herencia, sino tomando en cuenta los factores económico y político. En aquellos tiempos varios obispos eran claramente mestizos, pero su ocupación pertenecía al interés criollo. Si los rancheros formaban parte de la clase media era porque, por supuesto, los propietarios de granjas constituían la base agraria ideal de la sociedad liberal. En efecto, si recordamos que la mayoría de los políticos en esta época eran educados como abogados, entonces la diferencia entre criollos y mestizos se encuentra en un contraste entre, por un lado, los intereses económicos de los terratenientes y los comerciantes industriales y, por otro, los intereses políticos de los burócratas y profesionistas. Por lo tanto, cuando Molina Enríquez definió a los mestizos como los únicos verdaderos mexicanos, justificó así el derecho del Estado mexicano, el cual dominaban, a reformar o destruir los intereses sociales y económicos definidos como criollos, los que impedían que México se consolidara como nación.

ni la indígena ni la mestiza, a pesar de la mejoría que ésta ha logrado, se distinguen, como ya hemos tenido ocasión de decir, ni por su hermosura, ni por su cultura, ni en general por los refinamientos de las razas de muy adelantada evolución, sino por las condiciones de su incomparable adaptación al medio, por las cualidades de su portentosa fuerza animal.

En el último volumen de *La revolución agraria* (1936), Molina Enríquez interpretó la Revolución mexicana desde la perspectiva de sus preocupaciones agrarias y raciales. Ya antes había citado el dicho de un general revolucionario, según el cual "no todos los que se unen a las revoluciones son bandidos, pero todos los bandidos se unen". Por su parte, argumentó: "todo plan revolucionario que altera, reforma, suspende o cambia la ley fundamental de la Nación, o sea su constitución política, tiene que tener fuerza constitucional, si por supuesto ese plan alcanza el triunfo". Fue en este punto en que condenó como una medida contrarrevolucionaria la decisión de Francisco I. Madero de convocar a elecciones para legitimar una rebelión exitosa contra Porfirio Díaz. Además, en consonancia con su preferencia por los generales indígenas e indomestizos, elogió el breve régimen de Victoriano Huerta, ya que el general se llamaba a sí mismo "un indio huichol" y había elegido a un indígena como miembro de su gabinete. Como era de esperarse, apoyaba enfáticamente a Emiliano Zapata y Francisco Villa, los líderes populares, dado que ambos mestizos eran partidarios de una reforma agraria, ya fuera en la forma de ejidos o de pequeñas propiedades individuales. De hecho, llamó a Villa "el hombre más grande de la revolución" y juzgó su derrota final como un gran fracaso para la causa de la nacionalidad mexicana. No obstante, al vencedor definitivo de las guerras revolucionarias, Venustiano Carranza, lo calificó como un terrateniente criollo y conservador. Concluyó con un mensaje final para sus lectores:

1 Ernest Renan, *¿Qué es una nación?,* trad. de Francisco Ochoa de Michelena, Ediciones Sequitur, Madrid, 2006, pp. 85-95.

2 Ernest Renan, "La Reforme intellectuelle et morale de la France", *Œuvres complètes,* vol. I, Calmann-Lévy, París, 1947, pp. 375-376 [*La reforma intelectual y moral de Francia,* trad. de Carme Vilaginès, Península, Barcelona, 1972, pp. 70-71].

3 Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas,* Viking Press, Nueva York, 1979, pp. 333-355 [*Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas,* 2ª ed., trad. de Hero Rodríguez Toro, FCE, México, 2006, pp. 415-438]; Eli Kedourie, *Nacionalismo,* trad. de Juan José Solozábal, Alianza Editorial, Madrid, 2015, *passim.*

4 Johann G. Fichte, *Discursos a la nación alemana,* trad. de Luis A. Acosta y María Jesús Varela, Ediciones Orbis, Barcelona, 1984, pp. 58, 91, 229.

5 Friedrich Meinecke, *Cosmopolitanism and the National State,* trad. de Robert B. Krimber, Princeton University Press, Princeton, 1970, p. 12.

6 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition,* Princeton University Press, Princeton, 1975; Istvan Hont, "The Permanent Crisis of a Divided Mankind in Historical Perspective", en John Dunn (ed.), *Contemporary Crisis of the Nation-State?,* Blackwell, Oxford, 1995, pp. 166-231.

7 Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura,* Tercer Mundo, Bogotá, 1989, *passim;* David A. Brading, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State. 1492-1867,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 662-668.

8 Thomas Carlyle, "The Hero as Man of Letters", "The Hero as King", *On Heroes, Works, The Standard Edition,* 17 vols., Chapman and Hall, Londres, 1905, vol. IV, pp. 24, 129, 138, 163-167, 178-184, 198 ["El héroe como literato", "El héroe como rey", en Thomas Carlyle y Ralph Waldo Emerson, *De los héroes. Hombres representativos,* estudio preliminar de Jorge Luis Borges, Conaculta / Océano, México, 1999, pp. 141, 151, 177, 179, 186-193, 195, 204].

9 José Enrique Rodó, *El mirador de Próspero,* en *Obras completas,* 2ª ed., ed. de Emir Rodríguez Monegal, Madrid, 1967. La introducción, escrita por Rodríguez Monegal, es particularmente valiosa.

10 Rodó, *Ariel,* en *ibid.,* pp. 196-200; véase también Ernest Renan, *Caliban. A Philosophical Drama Continuing "The Tempest" of William Shakespeare,* trad. de Eleanor Grant Vickery, The Shakespeare Press, Nueva York, 1896, pp. 53-54, 61-66.

11 Rodó, *Ariel,* en *Obras, op. cit.,* pp. 207-213.

12 *Ibid.,* pp. 214-221.

13 *Ibid.,* pp. 223-240.

14 *Ibid.,* pp. 231-243.

15 *Ibid.,* pp. 232-233, 245-248.

16 *Ibid.,* pp. 169-191.

17 *Ibid.,* p. 95.

18 *Ibid.,* pp. 1375-1397.

19 *Ibid.,* p. 579.

20 Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo,* Espasa-Calpe, Madrid, 1943, pp. 28, 54-56, 102-113, 130-141.

21 Miguel de Unamuno, "Sobre la europeización (Arbitrariedades)", *Ensayos,* Fortanet, Madrid, 1916-1918, vol. VII, pp. 161-187.

22 Rodó, *El mirador de Próspero,* en *Obras, op. cit.,* pp. 655-679.

23 *Ibid.,* pp. 505-513.

24 *Ibid.,* p. 511.

25 *Ibid.,* pp. 513, 686-688.

26 *Ibid.,* pp. 515-526.

27 *Ibid.,* p. 535.

28 *Ibid.*, pp. 546-551.

29 *Ibid.*, pp. 552-562.

30 *Ibid.*, pp. 527, 570-571, 643.

31 *Ibid.*, pp. 590-627.

32 *Ibid.*, pp. 690-718.

33 *Ibid.*, pp. 723-734.

34 *Ibid.*, pp. 61-66, 747-749.

35 Ricardo Rojas, *La restauración nacionalista. Crítica de la educación argentina*, en *Obras*, vol. IV, 2ª ed., Juan Roldán, Buenos Aires, 1922, pp. 42-45, 83-85, 221-223.

El nacionalismo alemán, al igual que el romanticismo del cual era una expresión, fue una reacción a los valores cosmopolitas de la Ilustración y la Revolución francesa. Tal como Friedrich Meinecke observó más tarde, la Revolución francesa fue la que fomentó primero "la idea de la autodeterminación de una nación, esto es, de la nación política que quiere formar su propia constitución política y dirigir su propio destino político. Los franceses fueron los primeros en experimentar el deseo de una soberanía".5 Tanto estadistas en Prusia como publicistas y filósofos alemanes se maravillaron con la movilización de energías populares suscitada por la Revolución. No obstante, debe recalcarse que la Francia revolucionaria no estaba animada por una ideología nacionalista, sino por los principios del republicanismo clásico, un credo que afirmaba que el hombre es en esencia un animal político que encuentra satisfacción como ciudadano de una república libre, alcanzando la gloria en su servicio, siempre listo para sacrificar su vida para defender a la patria. Si los nacionalistas románticos se inspiraron en la caballería gótica y la épica medieval, los republicanos siempre citaron a los héroes de la Grecia y la Roma antiguas como sus modelos. No obstante, mientras el nacionalismo hizo hincapié en las cualidades únicas de cada nación, el republicanismo concebía una asociación internacional donde cada patria poseyera básicamente las mismas leyes e instituciones y el mismo carácter, todas inspiradas por una devoción común a la libertad, aunque distinguidas por sus héroes e historias particulares.6 En su ori-

gen fichteano, el nacionalismo tenía un énfasis más cultural que político, distinguiendo a la nación alemana de todos los estados que la gobernaban.

29

34

En una famosa conferencia en la Soborna en 1882, titulada *¿Qué es una nación?,* Ernest Renan declaró que la individualidad histórica de las naciones europeas no podía explicarse con los determinantes de la raza, la lengua, la religión y la geografía, debido a que fácilmente podían encontrarse excepciones para la intervención de estos factores. En vez de eso, sostuvo que "una nación es un alma, un principio espiritual [...] una consciencia moral" que se definía por "la posesión en común de un rico legado de recuerdos" y estaba animada por "el consentimiento dado en la actualidad, el deseo de vivir sintiéndose parte de una comunidad, el anhelo claramente expresado de preservar digna e íntegramente el legado indiviso que se ha recibido". Añadió que "un pasado heroico, los grandes hombres, la gloria (la verdadera, por supuesto), he aquí el capital social sobre el que se asienta la idea nacional", y concluyó que "una nación es una gran solidaridad", cuya existencia se ratifica mediante un "plebiscito cotidiano". Nacido y criado en un país dominado por el legado de la Revolución francesa, Renan admitía fácilmente que los recuerdos de sufrimientos colectivos, de derrotas y conquistas, podían también unir a las personas que componen un pueblo. Del mismo modo, la mayoría de las naciones preservaban su unidad con el simple hecho de olvidar los amargos conflictos que alguna vez las dividieron.1 De hecho, enterrar la mayor parte del pasado en el olvido era mucho más necesario en Francia, país que hasta 1870 había sufrido la derrota y la ocupación seguidas del levantamiento social y la guerra civil. Enemigo de la democracia y crítico de la bur-

guesía, Renan declaró que "la conciencia de una nación reside en la parte ilustrada de esa nación, parte que incita y guía al resto". La civilización siempre ha brotado de la aristocracia, que por sí sola preservaba un verdadero sentido de patriotismo y de servicio del Estado.2

17
15
19
25
22
12

La fuente principal de la ideología nacionalista fue el idealismo filosófico alemán. Era un credo formulado en su mayoría por intelectuales de clase media que rechazaban la cultura aristocrática de las cortes alemanas, las cuales durante gran parte del siglo XVIII se encontraban dominadas por la lengua y la literatura francesas. Los valores universales de la Ilustración se remplazaron por una inclinación hacia la historia y los valores particulares de cada nación. Pensadores como Herder, Fichte y los románticos sentaron las bases filosóficas de un nacionalismo que afirmaba que el individuo está moldeado, si no es que determinado, según su pertenencia a un grupo social, y que el grupo social principal es la nación, antes que la familia, la ciudad o la iglesia. Además, se daba por sentado que cada nación constituye una entidad orgánica, animada por un espíritu o alma colectiva, cuyo carácter se distinguiría por su lengua, literatura, arte, leyes e instituciones, todas articuladas a lo largo de la historia.3 La raíz primaria de la ideología nacionalista eran los célebres *Discursos a la nación alemana* (1807-1808), que Johann Gottlieb Fichte pronunció en Berlín tras la derrota de Austria y Prusia a manos de Napoleón y la creación de la Confederación del Rin, una entidad obviamente sujeta al tutelaje francés. In-

fluenciado por la tesis profética de Schiller que estipulaba que la tercera época de la humanidad estaba por venir, cuando reinarían la verdad y la belleza, buscaba "despertar del profundo sueño y estimular a una antigua y honorable nación [...]" y exigía una nueva forma de educación que inculcara el patriotismo como una obligación y moldeara a todos los alemanes hasta fundirlos en "un cuerpo en el que a cada uno de sus miembros lo estimule el mismo interés". En la nueva era los alemanes serían los precursores, los modelos para toda la humanidad. De forma profética, Fichte evocó la visión de Ezequiel en el valle de los huesos secos y predijo el advenimiento del "hálito vivificador del mundo del espíritu [...] actuará sobre los miembros mortecinos de nuestro cuerpo nacional y los unirá a otros de tal manera que volverán a surgir con magnificencia en una vida nueva y transfigurada". La resurgente calidad retórica de Fichte nunca fue más evidente que cuando afirmó que mientras que las lenguas romances, particularmente el francés, eran artificiales, abstractas e incapaces de lograr un mayor desarrollo, el alemán era una lengua viva que se renovaba constantemente al regresar a sus raíces, la más apta para la verdadera poesía y filosofía.4

11

24

El nacionalismo alemán, al igual que el romanticismo del cual era una expresión, fue una reacción a los valores cosmopolitas de la Ilustración y la Revolución francesa. Tal como Friedrich Meinecke observó más tarde, la Revolución francesa fue la que fomentó primero "la idea de la autodeterminación de una nación, esto es, de la nación política que quiere formar su propia constitución política y dirigir su propio destino político. Los franceses fueron los primeros en experimentar el deseo de una soberanía".5 Tanto estadistas en Prusia como publicistas y filósofos alemanes se maravillaron con

la movilización de energías populares suscitada por la Revolución. No obstante, debe recalcarse que la Francia revolucionaria no estaba animada por una ideología nacionalista, sino por los principios del republicanismo clásico, un credo que afirmaba que el hombre es en esencia un animal político que encuentra satisfacción como ciudadano de una república libre, alcanzando la gloria en su servicio, siempre listo para sacrificar su vida para defender a la patria. Si los nacionalistas románticos se inspiraron en la caballería gótica y la épica medieval, los republicanos siempre citaron a los héroes de la Grecia y la Roma antiguas como sus modelos. No obstante, mientras el nacionalismo hizo hincapié en las cualidades únicas de cada nación, el republicanismo concebía una asociación internacional donde cada patria poseyera básicamente las mismas leyes e instituciones y el mismo carácter, todas inspiradas por una devoción común a la libertad, aunque distinguidas por sus héroes e historias particulares.6 En su origen fichteano, el nacionalismo tenía un énfasis más cultural que político, distinguiendo a la nación alemana de todos los estados que la gobernaban.

31

La tesis de este ensayo es que el nacionalismo en Hispanoamérica fue un fenómeno comparativamente tardío, que comenzó en los últimos años del siglo XIX y floreció en las primeras décadas del siglo XX. Aunque la fuente de esta nueva ideología fue principalmente el idealismo romántico alemán, a menudo estas ideas fueron transmitidas por autores franceses como Taine y Renan. Asimismo, quienes aceptaron esta ideología eran intelectuales que frecuentemente se formaron en la doctrina del positivismo, esto es, que se educaron con las obras de Comte y Spencer, moderadas por un énfasis en la raza biológica derivado de Darwin, Gobineau y sus intérpretes. No obstante, también figuraban aquí las esti-

mulantes obras de Thomas Carlyle, en particular *De los héroes. El culto al héroe y lo heroico en la historia* (conferencias dictadas en 1840 y publicadas en 1841), en donde insistió en que "La historia del mundo no es más que la biografía de los grandes hombres". Para la generación de intelectuales que alcanzaron la madurez en Hispanoamérica alrededor de 1900, ¿qué podría haber sido más alentador que leer lo siguiente: "entre todos los sacerdocios, aristocracias, clases gobernantes existentes en este mundo, no hay clase comparable por su importancia con el sacerdocio de autores de libros"? Citando a Goethe y a Fichte como héroes intelectuales, Carlyle describió al hombre de letras como "la luz del mundo; el sacerdote que le sirve de guía como sagrada columna de fuego en su tenebrosa peregrinación a través del desierto del tiempo". Sin embargo, fue en su conferencia "El héroe como rey" que Carlyle alabó al gran estadista como "el misionero del orden", como un líder inspirado por "derecho divino o diabólica sinrazón" que sin ayuda logró dominar e interpretar los tumultos públicos y las aspiraciones subterráneas de las grandes revoluciones. Era Cromwell, "el profeta mudo", un hombre sin ambición, enraizado profundamente en "el gran imperio del silencio", quien ejemplificaba mejor las cualidades del hombre "con facultad y derecho a reinar omnímodamente sobre los hombres". En contraste, Napoleón traicionó su misión y decayó hasta ser un simple charlatán, y su imperio una farsa de retórica y disfraz. Mientras Cromwell expresó la verdadera esencia de la Revolución puritana, Napoleón convirtió el apocalipsis de la Revolución francesa en una pantomima.8

21

18

28

14

30

En una famosa conferencia en la Soborna en 1882, titulada *¿Qué es una nación?,* Ernest Renan declaró que la individualidad histórica de las naciones europeas no podía explicarse con los determinantes de la raza, la lengua, la religión y la geografía, debido a que fácilmente podían encontrarse excepciones para la intervención de estos factores. En vez de eso, sostuvo que "una nación es un alma, un principio espiritual [...] una consciencia moral" que se definía por "la posesión en común de un rico legado de recuerdos" y estaba animada por "el consentimiento dado en la actualidad, el deseo de vivir sintiéndose parte de una comunidad, el anhelo claramente expresado de preservar digna e íntegramente el legado indiviso que se ha recibido". Añadió que "un pasado heroico, los grandes hombres, la gloria (la verdadera, por supuesto), he aquí el capital social sobre el que se asienta la idea nacional", y concluyó que "una nación es una gran solidaridad", cuya existencia se ratifica mediante un "plebiscito cotidiano". Nacido y criado en un país dominado por el legado de la Revolución francesa, Renan admitía fácilmente que los recuerdos de sufrimientos colectivos, de derrotas y conquistas, podían también unir a las personas que componen un pueblo. Del mismo modo, la mayoría de las naciones preservaban su unidad con el simple hecho de olvidar los amargos conflictos que alguna vez las dividieron.1 De hecho, enterrar la mayor parte del pasado en el olvido era mucho más necesario en Francia, país que hasta 1870 había sufrido la derrota y la ocupación seguidas del levantamiento social y la guerra civil. Enemigo de la democracia y crítico de la burguesía, Renan declaró que "la conciencia de una nación reside en la parte ilustrada de esa nación, parte que incita y guía al resto". La civilización siempre ha brotado de la aristocracia, que por sí sola preservaba un verdadero sentido de patriotismo y de servicio del Estado.2

35

El lugar de José Enrique Rodó (1871-1917), un ensayista y político uruguayo, dentro de este fuerte auge del nacionalismo no es nada claro. La obra por la que es mejor conocido, *Ariel* (1900), fue un toque de rebato a la juventud hispanoamericana para iniciar la regeneración de su cultura latina, y evocó una respuesta entusiasta a lo largo del continente. Su siguiente libro, *Los motivos de Proteo* (1911), consistía en una serie de meditaciones sobre posibles vocaciones en la vida, aunque seguía a Carlyle al enfatizar el llamado heroico de los grandes hombres tanto en la política como en la literatura. Fue en *El mirador de Próspero* (1913) que Rodó reunió varios ensayos, escritos a lo largo de los años, que trataban temas históricos y nacionalistas. Al igual que en *Ariel,* identificó a toda Hispanoamérica como su patria, el hogar de una sola e inmensa nación, aunque dividida en diversas repúblicas.9 Rodó, un lector voraz, concebía a Francia como su hogar espiritual, y citaba a Taine y a Renan a cada momento. A pesar de que era evidente que le emocionaba el idealismo romántico, buscó pulir y bruñir su prosa para lograr un acabado clásico, por no decir parnasiano. Le preocupaba, sobre todo, combatir el liberalismo eurocéntrico que inspiró a estadistas e intelectuales de la región rioplatense a mediados del siglo XIX. Si Bartolomé Mitre y Domingo Faustino Sarmiento trabajaron para crear un Estado argentino al destrozar a los caudillos "bárbaros" del interior e incentivar la migración masiva de Europa, Rodó buscó, en cambio, rescatar la reputación de estos líderes de la denigración liberal y reconciliar las diversas vocaciones de estos caudillos y sus oponentes intelectuales. En donde Rodó reveló más claramente el carácter romántico de su nacionalismo cultural fue en su célebre ensayo sobre Simón Bolívar, donde se apoyó en Carlyle para definir al Libertador no como un simple héroe, sino como un genio

político, un gran hombre que personificaba la esencia misma de la nación hispanoamericana.

32

27

En Hispanoamérica, las repúblicas que emergieron de las guerras de independencia justificaron su separación de la metrópolis con doctrinas tomadas de las revoluciones estadunidense y francesa. A partir de ahí, a medida que los gobiernos centrales consolidaban poco a poco la autoridad del Estado, sus líderes e ideólogos invocaron principios liberales y republicanos, que a menudo tomaban de fuentes francesas. Una característica importante de la cultura política de las nuevas repúblicas, en especial en la segunda mitad del siglo XIX, era el culto a los héroes civiles. Prácticamente cada país en Hispanoamérica elaboró su propia versión de historia patriótica, textos que formaron a generaciones de estudiantes y proporcionaron a los políticos temas para sus discursos, en los cuales los padres fundadores y los subsecuentes líderes eran celebrados como modelos de virtud política, dignos de imitación por todos los ciudadanos. Las plazas y las avenidas de las ciudades capitales llegaron a adornarse con una sorprendente variedad de estatuas de estos héroes nacionales. En todo esto, generalmente se aceptó a Francia como el ejemplo supremo; la retórica alternante de sus regímenes bonapartista y republicano provocó una resonancia basada en la supuesta similitud de su experiencia política.7 En todo caso, la llegada del positivismo comteano a Hispanoamérica sólo sirvió para fortalecer las formas públicas de republicanismo clásico, ya que muchos de sus partidarios mostraban una preferencia por un gobierno fuerte, por no decir autoritario, y a esto se le sumaba una continua evocación de los héroes patrióticos como precursores y modelos del presente.

20

33
23
13
10
26

La fuente principal de la ideología nacionalista fue el idealismo filosófico alemán. Era un credo formulado en su mayoría por intelectuales de clase media que rechazaban la cultura aristocrática de las cortes alemanas, las cuales durante gran parte del siglo XVIII se encontraban dominadas por la lengua y la literatura francesas. Los valores universales de la Ilustración se remplazaron por una inclinación hacia la historia y los valores particulares de cada nación. Pensadores como Herder, Fichte y los románticos sentaron las bases filosóficas de un nacionalismo que afirmaba que el individuo está moldeado, si no es que determinado, según su pertenencia a un grupo social, y que el grupo social principal es la nación, antes que la familia, la ciudad o la iglesia. Además, se daba por sentado que cada nación constituye una entidad orgánica, animada por un espíritu o alma colectiva, cuyo carácter se distinguiría por su lengua, literatura, arte, leyes e instituciones, todas articuladas a lo largo de la historia.3 La raíz primaria de la ideología nacionalista eran los célebres *Discursos a la nación alemana* (1807-1808), que Johann Gottlieb Fichte pronunció en Berlín tras la derrota de Austria y Prusia a manos de Napoleón y la creación de la Confederación del Rin, una entidad obviamente sujeta al tutelaje francés. Influenciado por la tesis profética de Schiller que estipulaba que la tercera época de la humanidad estaba por venir, cuando reinarían la verdad y la belleza, buscaba "despertar del profundo sueño y estimular a una antigua y honorable nación [...]" y exigía una nueva forma de educación que inculcara el patriotismo como una obligación y moldeara a todos

los alemanes hasta fundirlos en "un cuerpo en el que a cada uno de sus miembros lo estimule el mismo interés". En la nueva era los alemanes serían los precursores, los modelos para toda la humanidad. De forma profética, Fichte evocó la visión de Ezequiel en el valle de los huesos secos y predijo el advenimiento del "hálito vivificador del mundo del espíritu [...] actuará sobre los miembros mortecinos de nuestro cuerpo nacional y los unirá a otros de tal manera que volverán a surgir con magnificencia en una vida nueva y transfigurada". La resurgente calidad retórica de Fichte nunca fue más evidente que cuando afirmó que mientras que las lenguas romances, particularmente el francés, eran artificiales, abstractas e incapaces de lograr un mayor desarrollo, el alemán era una lengua viva que se renovaba constantemente al regresar a sus raíces, la más apta para la verdadera poesía y filosofía.4

16

1 Isaiah Berlin, "El erizo y el zorro. Ensayo sobre la visión de la historia en Tolstoi", *El estudio adecuado de la humanidad*, trad. de Francisco González Aramburo, María Antonia Neira, Hero Rodríguez Toro, y Juan José Utrilla, FCE / Turner, México, 2009, pp. 347-348; recogido originalmente en *Pensadores rusos*, trad. de Juan José Utrilla, FCE, México, 1979, pp. 69-70.

2 Sobre el Ateneo de la Juventud, véase Antonio Caso, Alfonso Reyes *et al.*, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, ed. de Juan Hernández Luna, UNAM, México, 1962.

3 Alfonso Reyes, "Notas sobre la inteligencia americana", *Última Tule*, en *Obras completas*, vol. XI, FCE, México, 1960, 1997, p. 89.

4 Alfonso Reyes, "Panorama de América", *Simpatías y diferencias. Segunda serie*, en *Obras completas*, vol. IV, FCE, México, 1956, p. 155.

5 José Enrique Rodó, *Ariel*, en *Obras completas*, 2ª ed., ed. de Emir Rodríguez Monegal, Aguilar, Madrid, 1967, pp. 214-221, 232-243, 245-248.

6 Thomas Carlyle, "The Heroe as Man of Letters", *On Heroes, Works, The Standard Edition*, 17 vols., Chapman and Hall, Londres, 1905, vol. IV, p. 129 ["El héroe como literato", en Thomas Carlyle y Ralph Waldo Emerson, *De los héroes. Hombres representativos*, estudio preliminar de Jorge Luis Borges, Conaculta / Océano, México, 1999, pp. 140-141].

7 Véase Alfonso Reyes / Pedro Henríquez Ureña, *Correspondencia 1907-1914*, ed. de José Luis Martínez, FCE, México, 1986, pp. 58, 66, 89.

8 *Ibid.*, p. 56 (sobre los positivistas); pp. 68, 139-140 (sobre Nietzsche); pp. 336-337 (sobre Menéndez y Pelayo).

9 *Ibid.*, p. 168.

10 Sobre las opiniones de Altamirano y Menéndez y Pelayo, véase *Sor Juana Inés de la Cruz ante la historia (Biografías antiguas. La Fama de 1700. Noticias de 1667 a 1892)*, recopilación de Francisco de la Maza, UNAM, México, 1980, pp. 393, 558-566.

11 Alfonso Reyes, "Capricho de América", *Última Tule*, en *Obras completas, op. cit.*, vol. XI, p. 75.

12 Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, FCE, México, 1958.

13 Alfonso Reyes, "En el día americano", *Última Tule*, en *Obras completas, op. cit.*, vol. XI, pp. 64-66.

14 Alfonso Reyes, "El Brasil en una castaña", *Norte y Sur*, en *Obras completas*, vol. IX, FCE, México, 1960, pp. 188, 191-195.

15 Alfonso Reyes, "Goethe y América", *Grata compañía*, en *Obras completas*, vol. XII, FCE, México, 1960, pp. 74-75, 78.

16 Alfonso Reyes, "Palabras sobre la nación argentina", *Norte y Sur*, en *Obras completas, op. cit.*, vol. IX, p. 29.

17 Reyes / Henríquez Ureña, *Correspondencia, op. cit.*, p. 233. Reyes admiraba al argentino, y escribió: "Es el hombre más llano y natural del mundo, y está convencido de que todo amaneramiento delata una carencia fundamental de cultura. Odia la ignorancia y desdeña a los poetas que no saben escribir bien en prosa. Es muy culto".

18 Alfonso Reyes, "Palabras sobre la nación argentina", *Norte y Sur*, en *Obras completas, op. cit.*, vol. IX, pp. 30, 32-35.

19 Reyes, "Notas sobre la inteligencia americana", *Última Tule*, en *Obras completas, op. cit.*, vol. XI, pp. 82-87.

20 El "Discurso por Virgilio" se insertó en *Tentativas y orientaciones*, Nuevo Mundo, México, 1944, libro que a su vez se reimprimió en *Obras completas, op. cit.*, vol. XI, pp. 157-158, 161, 164-165.

21 Alfonso Reyes, "Apéndice sobre Virgilio y América", en *ibid.*, pp. 178-181. "México en una nuez" está recogido en *Norte y Sur*, en *Obras completas, op. cit.*, vol. IX, pp. 42 y ss.

22 Octavio Paz, *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*, Seix Barral, Barcelona, 1981, pp. 48-56, 117-132; en *Obras completas, I: La casa de la presencia*, FCE, México, 2014, pp. 325-331, 366-376.

23 Sobre Vasconcelos, véase David A. Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, 2ª ed., trad. de Tomás Segovia, FCE, México, 2004, pp. 186-202.

24 Reyes, "Discurso por Virgilio", *Tentativas y orientaciones*, en *Obras completas, op. cit.*, vol. XI, p. 164.

Es imposible dudar de la influencia que tuvo el uruguayo en Alfonso Reyes, ya que en 1908, cuando tenía 19 años, persuadió a su padre, el general Bernardo Reyes, gobernador de Nuevo León y posible candidato a la presidencia, de publicar la primera edición mexicana de *Ariel* en Monterrey, aunque —así lo admitió el hijo— el filósofo literario que más admiraba era Theodore Roosevelt. La posición de Rodó se elevó más con la presencia en México de Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), un intelectual dominicano, hijo de un antiguo presidente y defensor del modernismo, el movimiento literario iniciado por el poeta nicaragüense Rubén Darío. Cinco años mayor que Reyes, y con muchos más viajes acumulados, Henríquez Ureña se convirtió tanto en su mentor como en su amigo; a ambos los unía su deleite común por la literatura hispánica, fuera medieval o barroca, y su dedicación a los clásicos de Roma y Grecia. Ambos compartían también el mismo desprecio por la gastada filosofía de Auguste Comte y Herbert Spencer, lo que llevó a Reyes a relatar alegremente cómo había escuchado a Antonio Caso debatir en un grupo de hombres profesionales, donde hizo "un sabroso guiso de positivistas". Cuando a Reyes le perturbó *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche y su exaltación del espíritu dionisiaco sobre la razón apolínea, acudió a Henríquez Ureña en busca de certeza intelectual, y la obtuvo puntualmente cuando el dominicano le explicó que la distinción representaba un contraste entre poesía épica y lírica, y no era sino una expresión de la común antítesis entre la filosofía y la literatura romántica y clásica. Lo que igualmente salía a relucir en la correspondencia entre los dos hombres era la influencia del gran crítico e historiador literario Marcelino Menéndez y Pelayo, una influencia que Reyes admitía y a la vez deploraba.

Para comprender el origen de esa preocupación, sólo debemos consultar sus "Notas sobre la inteligencia americana"

(1936), donde Reyes lamentó que el plan de estudios positivista de la Escuela Nacional Preparatoria en la ciudad de México —lugar donde él recibió su educación— inculcara a todos sus estudiantes un profundo pesimismo sobre Hispanoamérica. Este continente parecía estar preso en una jaula de hierro de determinantes —Reyes las llamó "fatalidades"—, como la raza, la geografía o la política, que impedían el progreso de sus países y los mantenían como dependencias de Europa occidental y los Estados Unidos. En particular, Reyes observó que la generación de su padre sentía que era un infortunio nacer "en un suelo que no era el foco actual de la civilización, sino una sucursal del mundo". Citó a Victoria Ocampo, la escritora argentina, quien comentaba que los integrantes de la generación previa se concebían a sí mismos como "propietarios de un alma sin pasaporte". Además, era una generación que conservaba el antiguo desprecio liberal por España y la imaginaba sumergida en una decrepitud histórica. En cuanto a México, la supervivencia de las comunidades indígenas se consideraba un obstáculo para el progreso social. En efecto, se pensaba que todo lo que valía la pena provenía del exterior, y todo lo autóctono, tanto indígena como criollo, se ridiculizaba como retrógrado. Y todo esto contrastaba seriamente con el creciente poder industrial y la prosperidad de los Estados Unidos.

No obstante, Reyes causó controversia en esta conferencia cuando declaró que en Argentina existía una peligrosa fisura que separaba a los patricios hispanos de la plebe de inmigrantes y que en Buenos Aires se ejercía una fuerte presión para asegurar la conformidad con el modo patricio de comportamiento, imponiendo así "una disciplina de apariencias". De hecho, una mujer que conocía le explicó que para ella la "belleza" indicaba "distinción". Además, si los Estados Unidos, sin importar cuán grande fuera su obsesión con el avance material, fueron creados por las aspiraciones religiosas de

los puritanos, Argentina era "fruto [...] hijo de una aspiración cívica" y de la búsqueda de "bienestar económico", por lo que, "más que una nación de acarreo o depósito histórico, la Argentina es una nación de creación voluntaria". El resultado contemporáneo era un orgullo nacional desmedido, una prepotencia que conducía a que los periódicos continuamente reafirmaran la superioridad de Argentina frente a sus vecinos, pero que, a pesar del excelente sistema educativo, sugería algún malestar interno o falta de certidumbre.

Fue José Enrique Rodó (1871-1917), un ensayista y político uruguayo, quien en *Ariel* (1900) invocó la figura del Próspero de Shakespeare como el autor de un discurso en el que contrastaba la espiritualidad en la cultura y la acción desinteresada representada por Ariel con los impulsos sensuales y egoístas de Calibán. Pidió a la juventud de Hispanoamérica que se esforzara mucho y se percatara de "la plenitud de vuestro ser". En particular, Rodó rechazaba la filosofía materialista y utilitaria que entonces dominaba en los Estados Unidos, un país que, a pesar de mostrar una "grandeza titánica" en cuanto a su economía, estaba gobernado por una plutocracia vulgar y motivado por una "semi-cultura universal". En cambio, instaba a la juventud de Hispanoamérica a rechazar la "nordomanía" y a aceptar los valores clásicos y la contemplación de la belleza que florecieron en la Atenas clásica. El arte, argumentaba, no sólo se expresaba en la mayoría de las facultades humanas, sino que también les permitía a los hombres concebir "la ley moral como una estética de la conducta". Sobre todo, insistía en que todas las diversas repúblicas de Hispanoamérica conformaban una sola nación y en que su lengua, su historia y su literatura eran las expresiones de una sola alma o espíritu. Declaraba: "Tenemos, los americanos latinos, una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de historia". En todo esto, además de la notoria in-

fluencia de Ernest Renan, el teórico francés del nacionalismo, quien había escrito un drama filosófico titulado *Calibán,* Rodó se basaba en los *Discursos a la nación alemana* (1807-1808) de Johann Gottlieb Fichte y en *De los héroes. El culto al héroe y lo heroico en la historia* (1840) de Thomas Carlyle, especialmente porque el último había definido al hombre de letras de la era moderna como "la luz del mundo; el sacerdote que le sirve de guía como sagrada columna de fuego en su tenebrosa peregrinación a través del desierto del tiempo". Cuando José Vasconcelos se sumergió en la vorágine de la Revolución mexicana y posteriormente figuró como secretario de Educación (Instrucción Pública), siguió conscientemente las exhortaciones de Rodó y encarnó la embriagante idea de Carlyle.

En *Los hijos del limo* (1974), Octavio Paz se identificó a sí mismo como miembro, fuera discípulo o maestro, de "la tradición moderna de la poesía", un movimiento iniciado por los románticos alemanes e ingleses que fue renovado por Baudelaire y los simbolistas franceses y encontró su más vital reformulación contemporánea en el surrealismo francés. Lo que unía a estos movimientos era su rechazo a la Ilustración, con su énfasis en las leyes de la ciencia natural y la economía, y su afirmación común del poder creativo de la imaginación. Paz enfatizó que el problema aquí no era una cuestión de valores estéticos, sino la elección de una "forma de Ser" en la que convergían la vida, la historia y la poesía. En cuanto al mundo hispano, Paz se burló de los supuestos románticos de la primera mitad del siglo XIX por ser "un reflejo de un reflejo", y afirmó que el modernismo, iniciado por Rubén Darío, era "nuestro verdadero romanticismo". En efecto, únicamente con su surgimiento aparecieron poetas y filósofos dotados de la voz profética de un Wordsworth o un Baudelaire, hombres que ya no se conformaban con escribir imitaciones de Sir Walter Scott o Victor Hugo. De muchas

maneras, el primer intelectual mexicano que se atrevió a asumir la carga total de una vocación romántica fue José Vasconcelos, quien adoptó el papel de profeta en *La raza cósmica* (1925) y más tarde pronunció una brutal jeremiada contra los vencedores corruptos de la Revolución mexicana. Además, en su *Ulises criollo* se identificó a sí mismo con el astuto héroe que escapó de Circe y cegó a Polifemo, sólo para después volver a Ítaca y encontrarla asediada por los pretendientes de su esposa, Penélope, todo esto, sin duda, símbolos de su propia experiencia.

En "El erizo y el zorro" (1953), Isaiah Berlin citó un fragmento del poeta griego Arquíloco, que dice: "El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una gran cosa". Berlin aplicó estas "oscuras palabras" de manera figurativa para dividir a una serie de filósofos, poetas, dramaturgos y novelistas en dos amplias categorías. Dante, acompañado, entre otros, por Platón, Dostoievski y Proust, se encontraba a la cabeza de aquellos escritores cuyas obras estaban animadas por "una sola visión central" que por sí sola daba sentido a todo lo que hacían y decían. Shakespeare, acompañado, entre otros, por Aristóteles, Goethe y Joyce, ejemplificaba a los escritores cuyos "pensamientos son esparcidos o difusos, pasan de un nivel a otro y captan la esencia de una gran variedad de experiencias y de objetos por lo que son en sí mismos", sin intentar reducirlos a los límites de una "visión interna unitaria". El primer grupo era el de los erizos, el segundo el de los zorros. Si aplicamos la clasificación de Berlin a los escritores mexicanos, y en particular al círculo que fundó el Ateneo de la Juventud en 1909, es patente de inmediato que José Vasconcelos (1881-1959) era un erizo, ya que su vida y obra estaban inspiradas en la visión de sí mismo como un avatar cultural, por momentos rey filósofo y profeta, elegido para redimir a su nación y a su raza. En cambio, Alfonso Reyes (1889-1959), el "benjamín" del Ateneo, era un zorro que actuaba como di-

plomático, historiador literario, poeta, periodista y presidente universitario, y cuyos escritos abarcaban una gran variedad de temas y géneros. Al mismo tiempo, el más viejo influenció al más joven, sobre todo en su común preocupación por la condición cultural de América Latina, o, como Reyes prefería decir, "Nuestra América".

En 1920 Reyes fue readmitido en el servicio diplomático mexicano y permaneció en España hasta 1924; posteriormente, luego de tres años en Francia, se desempeñó como embajador en Argentina y Brasil hasta 1937. Durante esta extendida gira por Sudamérica estableció buenas relaciones con la comunidad intelectual, especialmente en Buenos Aires, y a menudo fue invitado a hablar en público. "En el día americano", conferencia presentada en Río de Janeiro en 1932, comenzó observando que, dado el poco comercio entre los países de Iberoamérica, era responsabilidad de sus estudiantes desarrollar relaciones culturales utilizando a las universidades como medios para este intercambio. En "El Brasil en una castaña" (1942) demostró su habilidad para escribir este tipo de ensayos interpretativos, y se concentró en los ciclos de la economía de exportación, desde el azúcar hasta el café, observando los distintos tipos sociales que se asociaban con cada fase. Además, rindió tributo a las habilidades políticas de sus dirigentes, que nunca adquirieron el gusto hispanoamericano por la revolución. No obstante, en ningún momento ofreció alguna comparación entre México y Brasil, un ejercicio que pudo haber producido algunas conclusiones interesantes. Por lo demás, en "Goethe y América" (1932) observó que, gracias a la información proporcionada por un naturalista alemán que viajó a Brasil, Goethe utilizó muchos ejemplos de aquel país cuando formuló su filosofía natural. Sin embargo, también confesó que, a pesar de su amistad con Alexander von Humboldt, para Goethe "América" se refería

ante todo a los Estados Unidos, una tierra prometida para los europeos del norte.

En *Góngora y América* (1929), Reyes rastreó la influencia de este poeta barroco en el Nuevo Mundo y señaló la importancia de Juan de Espinosa Medrano, "El Lunarejo", un canónigo de la catedral de Cuzco, quien en 1662 publicó en Lima su *Apologético en favor de don Luis de Góngora,* defendiendo al poeta de los ataques de un crítico portugués. De igual importancia llamó la atención hacia el actual renacimiento de la reputación de sor Juana Inés de la Cruz, a quien los liberales del siglo XIX, como Ignacio Manuel Altamirano, menospreciaron como la representante de un mundo colonial dominado por "el culteranismo, la Inquisición y la teología escolástica". En este caso, el responsable de tal resurgimiento fue Menéndez y Pelayo, quien la alabó como la mejor poeta de habla hispana de finales de la era de los Habsburgo, una opinión que indujo a los críticos mexicanos a abandonar sus prejuicios liberales. Finalmente, Reyes se alió con Henríquez Ureña para definir a Juan Ruiz de Alarcón, el dramaturgo del siglo XVII, como esencialmente criollo en cuanto a estilo y caracterización. Debe notarse que el cambio de actitud hacia la literatura barroca estuvo acompañado de una reevaluación paralela de la arquitectura barroca y churrigueresca, tendencia que en México abanderó Jesús T. Acevedo, integrante del Ateneo de la Juventud.

En 1920 Reyes fue readmitido en el servicio diplomático mexicano y permaneció en España hasta 1924; posteriormente, luego de tres años en Francia, se desempeñó como embajador en Argentina y Brasil hasta 1937. Durante esta extendida gira por Sudamérica estableció buenas relaciones con la comunidad intelectual, especialmente en Buenos Aires, y a menudo fue invitado a hablar en público. "En el día americano", conferencia presentada en Río de Janeiro en 1932, co-

menzó observando que, dado el poco comercio entre los países de Iberoamérica, era responsabilidad de sus estudiantes desarrollar relaciones culturales utilizando a las universidades como medios para este intercambio. En "El Brasil en una castaña" (1942) demostró su habilidad para escribir este tipo de ensayos interpretativos, y se concentró en los ciclos de la economía de exportación, desde el azúcar hasta el café, observando los distintos tipos sociales que se asociaban con cada fase. Además, rindió tributo a las habilidades políticas de sus dirigentes, que nunca adquirieron el gusto hispanoamericano por la revolución. No obstante, en ningún momento ofreció alguna comparación entre México y Brasil, un ejercicio que pudo haber producido algunas conclusiones interesantes. Por lo demás, en "Goethe y América" (1932) observó que, gracias a la información proporcionada por un naturalista alemán que viajó a Brasil, Goethe utilizó muchos ejemplos de aquel país cuando formuló su filosofía natural. Sin embargo, también confesó que, a pesar de su amistad con Alexander von Humboldt, para Goethe "América" se refería ante todo a los Estados Unidos, una tierra prometida para los europeos del norte.

Con el fin de contribuir a la recuperación de la tradición histórica hispanoamericana, Reyes publicó una gran cantidad de ensayos sobre el descubrimiento del Nuevo Mundo, entre ellos "Capricho de América" (1933), en el que eligió no celebrar el papel único de Colón, sino abocarse a las acciones colectivas de los españoles en aquella gran aventura, enfatizando, por ejemplo, las proezas de los hermanos Pinzón. Del mismo modo, aseguró que Américo Vespucio fue un mejor navegante que el explorador genovés. No obstante, lo que le fascinó fue el papel del mito literario en estos grandiosos descubrimientos, y argumentó que el significado de estos eventos dependía tanto de la imaginación —sino es que más — como de los simples hechos en este caso. Después de todo,

lo que veían los hombres cuando se aventuraban en tierras desconocidas dependía de lo que esperaban encontrar o, en realidad, de lo que eran capaces de ver. En una sorprendente frase, sostuvo que "América fue [...] inventada por los humanistas y los poetas", una formulación que anticipó la tesis de Edmundo O'Gorman de que "América" nunca fue descubierta, sino inventada y construida por los hombres que la conquistaron y por los cronistas que definieron la significación e importancia de esa conquista.

En su "Apéndice sobre Virgilio y América", Reyes volvió a un tema que ya antes había abordado en su ensayo "México en una nuez" (1930), en el que se explayaba sobre el paralelismo que existía entre la conquista del Lacio por Eneas y la conquista de México por Cortés. En ambos casos, estos líderes lucharon a la cabeza de una alianza pactada localmente, etruscos y arcadios en Italia, tlaxcaltecas y texcocanos en el Anáhuac, y después de derrotar al rey Latino y a Moctezuma tuvieron que matar a los heroicos defensores Turno y Cuauhtémoc. Sin embargo, había algunas diferencias. En Italia se pactó la paz, Eneas se casó con Lavinia, la hija del rey Latino, y accedió a que él y sus seguidores troyanos se llamaran latinos a partir de entonces, formando así un nuevo pueblo con los habitantes existentes y donde se hablaba una sola lengua. En cambio, en México Cortés no se casó con doña Marina y el español se convirtió en la lengua destinada a unir, más tarde, a los diversos pueblos de Anáhuac.

Con el fin de contribuir a la recuperación de la tradición histórica hispanoamericana, Reyes publicó una gran cantidad de ensayos sobre el descubrimiento del Nuevo Mundo, entre ellos "Capricho de América" (1933), en el que eligió no celebrar el papel único de Colón, sino abocarse a las acciones colectivas de los españoles en aquella gran aventura, enfatizando, por ejemplo, las proezas de los hermanos Pinzón. Del

mismo modo, aseguró que Américo Vespucio fue un mejor navegante que el explorador genovés. No obstante, lo que le fascinó fue el papel del mito literario en estos grandiosos descubrimientos, y argumentó que el significado de estos eventos dependía tanto de la imaginación —sino es que más — como de los simples hechos en este caso. Después de todo, lo que veían los hombres cuando se aventuraban en tierras desconocidas dependía de lo que esperaban encontrar o, en realidad, de lo que eran capaces de ver. En una sorprendente frase, sostuvo que "América fue [...] inventada por los humanistas y los poetas", una formulación que anticipó la tesis de Edmundo O'Gorman de que "América" nunca fue descubierta, sino inventada y construida por los hombres que la conquistaron y por los cronistas que definieron la significación e importancia de esa conquista.

Cuando Reyes llegó a Buenos Aires en 1927, se encontró con un país que disfrutaba de un nivel de vida superior al de Europa del Sur y era un próspero centro cultural que se equiparaba con Barcelona en cuanto a publicaciones. En sus "Palabras sobre la nación argentina" (1929-1930), definió a México y Argentina como "los dos países polos, los dos extremos representativos de los dos fundamentales modos de ser que encontramos en Hispanoamérica". Relató que en París conoció al poeta argentino Leopoldo Lugones, quien lo desconcertó por declarar sin rodeos que México se parecía más a un país europeo que Argentina, ya que poseía una larga historia, muchas tradiciones y abundantes indios, a lo que añadió: "Sois pueblos vueltos de espaldas. Nosotros estamos de cara al porvenir: los Estados Unidos, Australia y la Argentina, los pueblos sin historia, somos los de mañana". No es de sorprenderse que después de esta reunión Reyes le escribiera a Henríquez Ureña que "todo mexicano suficientemente desinteresado sacará provecho de hablar con un argentino: es una perspectiva opuesta". No obstante, José Ortega y Gasset le

hizo la misma observación, argumentando que México era similar a los países de Europa Central o del Este, los cuales eran resultado de la conquista y donde ocurrió una lenta fusión de los vencedores y los vencidos. En cambio, "por el extremo argentino, el caso americano se da en toda su pureza; historia leve, problemas de raza casi nula, mezcla reciente de pueblos que se transportan con su civilización ya hecha, a cuestas". Era un contraste entre una conquista justificada por la imposición de una nueva religión y una colonización que concentró sus recursos humanos en la agricultura. En efecto, Ortega y Gasset definió a "América" como un molde hecho a la imagen de los Estados Unidos, y lanzó a México (e implícitamente a la zona de los Andes) hacia un extraño limbo que era la antítesis de lo que el Nuevo Mundo significaba para los europeos. Por su parte, Reyes se conformaba con asentar este contraste sin añadir ningún comentario personal.

Aunque era evidente que Alfonso Reyes estaba influenciado por el romanticismo del modernismo, su temperamento era más clásico, una simpatía que se dejaba ver en su preferencia por Goethe y Virgilio. Además, en su "Discurso por Virgilio" hay un pasaje notoriamente autobiográfico, en el que escribe sobre Eneas: "En las aventuras del héroe que va de tumbo en tumbo salvando los Penates sagrados, sé de muchos, en nuestra tierra, que han creído ver la imagen de su propia aventura, y dudo si nos atreveríamos a llamar buen mexicano al que fuera capaz de leer la *Eneida* sin conmoverse".

La paradoja de este pesimismo, ejemplificado en *El porvenir de las naciones hispanoamericanas* (1899) de Francisco Bulnes, era que más o menos desde 1870, como Alfonso Reyes observaba en su "Panorama de América" (1918), América Latina disfrutaba de "una nueva era de prosperidad material y de tranquilidad relativa". A lo largo del continente, la in-

versión extranjera en ferrocarriles, puertos y minas produjo un auge de las exportaciones, no sólo de minerales y petróleo, sino también agrícolas, tanto de zonas tropicales como templadas. En Argentina y el sur de Brasil, la expansión económica provocó una inmigración masiva del sur de Europa y el surgimiento de grandes ciudades, por lo que para 1910 la población de Buenos Aires y São Paulo era mucho mayor que la de ciudad de México. Asimismo, esta nueva prosperidad enriqueció a los terratenientes rurales y a los empresarios nacionales, y a su vez permitió que las élites políticas establecieran regímenes permanentes basados en oligarquías parlamentarias o presidencias pretorianas. Si en México la revolución social comenzó en 1910, en otros países de América Latina la economía de exportación y las instituciones republicanas sobrevivieron hasta 1930, cuando la Gran Depresión terminó súbitamente con toda una época.

Es imposible dudar de la influencia que tuvo el uruguayo en Alfonso Reyes, ya que en 1908, cuando tenía 19 años, persuadió a su padre, el general Bernardo Reyes, gobernador de Nuevo León y posible candidato a la presidencia, de publicar la primera edición mexicana de *Ariel* en Monterrey, aunque —así lo admitió el hijo— el filósofo literario que más admiraba era Theodore Roosevelt. La posición de Rodó se elevó más con la presencia en México de Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), un intelectual dominicano, hijo de un antiguo presidente y defensor del modernismo, el movimiento literario iniciado por el poeta nicaragüense Rubén Darío. Cinco años mayor que Reyes, y con muchos más viajes acumulados, Henríquez Ureña se convirtió tanto en su mentor como en su amigo; a ambos los unía su deleite común por la literatura hispánica, fuera medieval o barroca, y su dedicación a los clásicos de Roma y Grecia. Ambos compartían también el mismo desprecio por la gastada filosofía de Auguste Comte y Herbert Spencer, lo que llevó a Reyes a relatar alegremente

cómo había escuchado a Antonio Caso debatir en un grupo de hombres profesionales, donde hizo "un sabroso guiso de positivistas". Cuando a Reyes le perturbó *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche y su exaltación del espíritu dionisiaco sobre la razón apolínea, acudió a Henríquez Ureña en busca de certeza intelectual, y la obtuvo puntualmente cuando el dominicano le explicó que la distinción representaba un contraste entre poesía épica y lírica, y no era sino una expresión de la común antítesis entre la filosofía y la literatura romántica y clásica. Lo que igualmente salía a relucir en la correspondencia entre los dos hombres era la influencia del gran crítico e historiador literario Marcelino Menéndez y Pelayo, una influencia que Reyes admitía y a la vez deploraba.

En su "Discurso por Virgilio" (1932-1933), Reyes alabó al poeta como "la gloria de la latinidad" y afirmó que "México, mantenedor constante del espíritu latino, no debe permanecer indiferente" a la celebración actual de su memoria. Lamentaba que a "los que seguimos el camino real del liberalismo mexicano" nunca se les enseñara en la escuela latín, cuyo cultivo le estaba reservado en gran medida al clero católico. Aun así, insistía en que México tenía un espíritu más latino que indígena, ya que "no tenemos una representación moral del mundo precortesiano, sino sólo una visión fragmentaria sin más valor que el que inspiran la curiosidad, la arqueología: un pasado absoluto". Asimismo, en la *Eneida* de Virgilio, mucho más que en la épica de Homero, uno podía distinguir el surgimiento de un "sentimiento nacional" y "una noción de la patria". Además, en sus *Geórgicas,* el poeta romano celebró la agricultura y la preocupación por una tierra particular y sus agricultores. En conclusión, Reyes argumentaba que debido a que la lengua española derivaba directamente del latín, en su etimología podía encontrarse "el sustrato de las experiencias mentales de toda una civilización", toda vez que las palabras individuales actuaban como "cápsulas explosivas

de toda la historia espiritual de una familia étnica". Aquí estaba, advertía Reyes, el mensaje de Fichte en su *Discursos a la nación alemana,* por no mencionar las obras de Vico y Herder: esa etimología era "disciplina y ejercicio de la dilatación patriótica". Su argumento finalizó con una metáfora orgánica, en la que sugería que los individuos son injertos sobre el tronco ancestral, las simples hojas de un árbol, que participan en "este descenso a los pozos ocultos de nuestra psicología colectiva". A pesar de que aquí Reyes ofrecía sus reflexiones al público mexicano, evidentemente podían aplicarse a todos los americanos que valoraban su herencia hispánica.

En "El erizo y el zorro" (1953), Isaiah Berlin citó un fragmento del poeta griego Arquíloco, que dice: "El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una gran cosa". Berlin aplicó estas "oscuras palabras" de manera figurativa para dividir a una serie de filósofos, poetas, dramaturgos y novelistas en dos amplias categorías. Dante, acompañado, entre otros, por Platón, Dostoievski y Proust, se encontraba a la cabeza de aquellos escritores cuyas obras estaban animadas por "una sola visión central" que por sí sola daba sentido a todo lo que hacían y decían. Shakespeare, acompañado, entre otros, por Aristóteles, Goethe y Joyce, ejemplificaba a los escritores cuyos "pensamientos son esparcidos o difusos, pasan de un nivel a otro y captan la esencia de una gran variedad de experiencias y de objetos por lo que son en sí mismos", sin intentar reducirlos a los límites de una "visión interna unitaria". El primer grupo era el de los erizos, el segundo el de los zorros. Si aplicamos la clasificación de Berlin a los escritores mexicanos, y en particular al círculo que fundó el Ateneo de la Juventud en 1909, es patente de inmediato que José Vasconcelos (1881-1959) era un erizo, ya que su vida y obra estaban inspiradas en la visión de sí mismo como un avatar cultural, por momentos rey filósofo y profeta, elegido para redimir a su nación y a su raza. En cambio, Alfonso Reyes (1889-1959),

el "benjamín" del Ateneo, era un zorro que actuaba como diplomático, historiador literario, poeta, periodista y presidente universitario, y cuyos escritos abarcaban una gran variedad de temas y géneros. Al mismo tiempo, el más viejo influenció al más joven, sobre todo en su común preocupación por la condición cultural de América Latina, o, como Reyes prefería decir, "Nuestra América".

Fue José Enrique Rodó (1871-1917), un ensayista y político uruguayo, quien en *Ariel* (1900) invocó la figura del Próspero de Shakespeare como el autor de un discurso en el que contrastaba la espiritualidad en la cultura y la acción desinteresada representada por Ariel con los impulsos sensuales y egoístas de Calibán. Pidió a la juventud de Hispanoamérica que se esforzara mucho y se percatara de "la plenitud de vuestro ser". En particular, Rodó rechazaba la filosofía materialista y utilitaria que entonces dominaba en los Estados Unidos, un país que, a pesar de mostrar una "grandeza titánica" en cuanto a su economía, estaba gobernado por una plutocracia vulgar y motivado por una "semi-cultura universal". En cambio, instaba a la juventud de Hispanoamérica a rechazar la "nordomanía" y a aceptar los valores clásicos y la contemplación de la belleza que florecieron en la Atenas clásica. El arte, argumentaba, no sólo se expresaba en la mayoría de las facultades humanas, sino que también les permitía a los hombres concebir "la ley moral como una estética de la conducta". Sobre todo, insistía en que todas las diversas repúblicas de Hispanoamérica conformaban una sola nación y en que su lengua, su historia y su literatura eran las expresiones de una sola alma o espíritu. Declaraba: "Tenemos, los americanos latinos, una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de historia". En todo esto, además de la notoria influencia de Ernest Renan, el teórico francés del nacionalismo, quien había escrito un drama filosófico titulado *Calibán,* Ro-

dó se basaba en los *Discursos a la nación alemana* (1807-1808) de Johann Gottlieb Fichte y en *De los héroes. El culto al héroe y lo heroico en la historia* (1840) de Thomas Carlyle, especialmente porque el último había definido al hombre de letras de la era moderna como "la luz del mundo; el sacerdote que le sirve de guía como sagrada columna de fuego en su tenebrosa peregrinación a través del desierto del tiempo". Cuando José Vasconcelos se sumergió en la vorágine de la Revolución mexicana y posteriormente figuró como secretario de Educación (Instrucción Pública), siguió conscientemente las exhortaciones de Rodó y encarnó la embriagante idea de Carlyle.

En *Los hijos del limo* (1974), Octavio Paz se identificó a sí mismo como miembro, fuera discípulo o maestro, de "la tradición moderna de la poesía", un movimiento iniciado por los románticos alemanes e ingleses que fue renovado por Baudelaire y los simbolistas franceses y encontró su más vital reformulación contemporánea en el surrealismo francés. Lo que unía a estos movimientos era su rechazo a la Ilustración, con su énfasis en las leyes de la ciencia natural y la economía, y su afirmación común del poder creativo de la imaginación. Paz enfatizó que el problema aquí no era una cuestión de valores estéticos, sino la elección de una "forma de Ser" en la que convergían la vida, la historia y la poesía. En cuanto al mundo hispano, Paz se burló de los supuestos románticos de la primera mitad del siglo XIX por ser "un reflejo de un reflejo", y afirmó que el modernismo, iniciado por Rubén Darío, era "nuestro verdadero romanticismo". En efecto, únicamente con su surgimiento aparecieron poetas y filósofos dotados de la voz profética de un Wordsworth o un Baudelaire, hombres que ya no se conformaban con escribir imitaciones de Sir Walter Scott o Victor Hugo. De muchas maneras, el primer intelectual mexicano que se atrevió a asumir la carga total de una vocación romántica fue José Vas-

concelos, quien adoptó el papel de profeta en *La raza cósmica* (1925) y más tarde pronunció una brutal jeremiada contra los vencedores corruptos de la Revolución mexicana. Además, en su *Ulises criollo* se identificó a sí mismo con el astuto héroe que escapó de Circe y cegó a Polifemo, sólo para después volver a Ítaca y encontrarla asediada por los pretendientes de su esposa, Penélope, todo esto, sin duda, símbolos de su propia experiencia.

En 1920 Reyes fue readmitido en el servicio diplomático mexicano y permaneció en España hasta 1924; posteriormente, luego de tres años en Francia, se desempeñó como embajador en Argentina y Brasil hasta 1937. Durante esta extendida gira por Sudamérica estableció buenas relaciones con la comunidad intelectual, especialmente en Buenos Aires, y a menudo fue invitado a hablar en público. "En el día americano", conferencia presentada en Río de Janeiro en 1932, comenzó observando que, dado el poco comercio entre los países de Iberoamérica, era responsabilidad de sus estudiantes desarrollar relaciones culturales utilizando a las universidades como medios para este intercambio. En "El Brasil en una castaña" (1942) demostró su habilidad para escribir este tipo de ensayos interpretativos, y se concentró en los ciclos de la economía de exportación, desde el azúcar hasta el café, observando los distintos tipos sociales que se asociaban con cada fase. Además, rindió tributo a las habilidades políticas de sus dirigentes, que nunca adquirieron el gusto hispanoamericano por la revolución. No obstante, en ningún momento ofreció alguna comparación entre México y Brasil, un ejercicio que pudo haber producido algunas conclusiones interesantes. Por lo demás, en "Goethe y América" (1932) observó que, gracias a la información proporcionada por un naturalista alemán que viajó a Brasil, Goethe utilizó muchos ejemplos de aquel país cuando formuló su filosofía natural. Sin embargo, también confesó que, a pesar de su amistad con

Alexander von Humboldt, para Goethe "América" se refería ante todo a los Estados Unidos, una tierra prometida para los europeos del norte.

En sus "Notas sobre la inteligencia americana", leídas en Buenos Aires en 1936, Reyes ofreció algunas reflexiones generales acerca de la historia y la condición actual de "Nuestra América", aseverando que "llegada tarde al banquete de la civilización europea, América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma [...]" Dicho esto, no estaba para nada claro si América debía seguir el ritmo europeo de cambio, especialmente porque la improvisación siempre había dominado su historia, su política y su vida. No obstante, "hoy por hoy, existe ya una humanidad americana característica, existe un espíritu americano". Durante el siglo XIX sucedió una lucha entre los partidarios de una tradición autóctona y los defensores de los modelos europeos, aunque "nuestras utopías constitucionales combinan la filosofía política francesa con el federalismo presidencial de los Estados Unidos". Debido a la prevalencia del mestizaje racial que comenzó con Hernán Cortés y doña Marina, "la inteligencia de Nuestra América" creía que la segregación étnica que para entonces prevalecía en los Estados Unidos era repugnante, y por consiguiente percibía a Europa como "una visión de lo humano más universal, más básica, más conforme con su propio sentir". Donde Europa fallaba en ofrecer un modelo aplicable era en su práctica de la especialización profesional, ya que los escritores hispanoamericanos frecuentemente ingresaban a la política, actuando como "caudillos y apóstoles". En una de sus frases preferidas, Reyes sostenía que estos hombres ejercían "la profesión general del hombre", y en una metáfora sorprendente, escribió: "Nace el escritor europeo en el piso más alto de la Torre Eiffel [...] Nace el escritor americano como en la región del fuego central". A pesar de los re-

trocesos actuales, las repúblicas americanas mantenían "la hermandad histórica" que las unía; tenían un sentimiento internacionalista, y, tal como Vasconcelos había afirmado, formaban la base de la futura "raza cósmica" inspirada en "el sueño de la utopía, de la república feliz".

En 1913 Reyes obtuvo su título de abogado y fue nombrado segundo secretario del Consulado de México en París, aunque poco después se enteró de la trágica muerte de su padre durante un intento fallido de toma del Palacio Nacional. Posteriormente llegaron noticias del asesinato de Francisco I. Madero y la renovación de la guerra civil. Ya antes había escrito: "Quisiera salirme de México para siempre", pues temía quedarse atascado en la política y desviarse de lo que él concebía como su vocación en la vida. En 1914, tras su despido del Consulado, se estableció en España, donde se involucró en el periodismo y se unió al Centro de Estudios Históricos de Madrid, dirigido por Ramón Menéndez Pidal, el eminente estudioso de *El Cid*. En los siguientes años profundizó su conocimiento sobre la literatura medieval de Castilla, examinó a los cronistas del descubrimiento y la conquista de América y participó en el resurgimiento del interés por la poesía de Luis de Góngora, que estaba asociado con Dámaso Alonso. En efecto, un cambio decisivo en los valores literarios tuvo lugar en aquellos años, ya que, desde finales del siglo XVIII, los críticos neoclásicos desestimaron el estilo de Góngora como esencialmente viciado, un juicio con el que coincidía el gran Menéndez y Pelayo. Fue un cambio de perspectiva comparable con el que originó T. S. Eliot al revalorar la poesía de John Donne y la escuela metafísica de poetas ingleses del siglo XVII.

Cuando Reyes llegó a Buenos Aires en 1927, se encontró con un país que disfrutaba de un nivel de vida superior al de Europa del Sur y era un próspero centro cultural que se equi-

paraba con Barcelona en cuanto a publicaciones. En sus "Palabras sobre la nación argentina" (1929-1930), definió a México y Argentina como "los dos países polos, los dos extremos representativos de los dos fundamentales modos de ser que encontramos en Hispanoamérica". Relató que en París conoció al poeta argentino Leopoldo Lugones, quien lo desconcertó por declarar sin rodeos que México se parecía más a un país europeo que Argentina, ya que poseía una larga historia, muchas tradiciones y abundantes indios, a lo que añadió: "Sois pueblos vueltos de espaldas. Nosotros estamos de cara al porvenir: los Estados Unidos, Australia y la Argentina, los pueblos sin historia, somos los de mañana". No es de sorprenderse que después de esta reunión Reyes le escribiera a Henríquez Ureña que "todo mexicano suficientemente desinteresado sacará provecho de hablar con un argentino: es una perspectiva opuesta". No obstante, José Ortega y Gasset le hizo la misma observación, argumentando que México era similar a los países de Europa Central o del Este, los cuales eran resultado de la conquista y donde ocurrió una lenta fusión de los vencedores y los vencidos. En cambio, "por el extremo argentino, el caso americano se da en toda su pureza; historia leve, problemas de raza casi nula, mezcla reciente de pueblos que se transportan con su civilización ya hecha, a cuestas". Era un contraste entre una conquista justificada por la imposición de una nueva religión y una colonización que concentró sus recursos humanos en la agricultura. En efecto, Ortega y Gasset definió a "América" como un molde hecho a la imagen de los Estados Unidos, y lanzó a México (e implícitamente a la zona de los Andes) hacia un extraño limbo que era la antítesis de lo que el Nuevo Mundo significaba para los europeos. Por su parte, Reyes se conformaba con asentar este contraste sin añadir ningún comentario personal.

1 Edmundo O'Gorman, *Fantasmas en la narrativa historiográfica,* UIA, México, 1992, *passim.*

2 Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica,* Imprenta Universitaria, México, 1947, pp. 91-101, 148-149, 191, 240-243.

3 Thomas Carlyle, "Introducción", en *Oliver Cromwell's Letters and Speeches, Complete Works,* vols. X-XII, J. W. Lovell, Nueva York, 1888, [edición en español: *Oliverio Cromwell. Introducción a las cartas y discursos de Oliverio Cromwell, seguida de algunos de los textos editados por Carlyle,* estudio preliminar de José Luis Romero, Nova, Buenos Aires, 1946].

4 Sobre Ranke, véase Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe,* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973, pp. 161-190 [*Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo* XIX, trad. de Stella Mastrangelo, FCE, México, 1992, pp. 161-186]; también George P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century,* Beacon, Boston, 1953, pp. 72-97.

5 Véase Antonio Saborit, "El profesor O'Gorman y la metáfora del martillo", en Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort (eds.), *Historiadores de México en el siglo* XX, FCE, México, 1995, p. 148.

6 O'Gorman, *Crisis y porvenir..., op. cit.,* pp. 266-268.

7 David Hume, *A Treatise of Human Nature,* Oxford University Press, Oxford, 1958, pp. 252-254, 261-162 [*Tratado sobre la naturaleza humana,* trad. de Vicente Viqueira, Porrúa, México, 2005, pp. 16, 183, 223].

8 O'Gorman, *Fantasmas..., op. cit.,* p. 19; Hume, *A Treatise..., op. cit.,* pp. 155-176, 269 [*Tratado..., op. cit.,* pp. 229, 467-473].

9 O'Gorman, *Crisis y porvenir..., op. cit.,* pp. 137-144, 181-182, 215, 277, 302-304.

10 *Ibid.,* pp. 257, 269.

11 Edmundo O'Gorman, *La idea del descubrimiento de América,* 2ª ed., UNAM, México, 1976, pp. 308-328.

A pesar de que denunció elocuentemente la investigación naturalista, O'Gorman no se sentía igual de cómodo definiendo qué tipo de historia prefería. Como veremos, apeló a la filosofía de Martin Heidegger para que lo rescatara de las intolerables exigencias del estudio rankeano. No obstante, la función del historicismo existencial también le permitió liberarse del escepticismo provocado por el relativismo histórico. Para cuando escribió *Crisis y porvenir,* ya había traducido el *Diálogo sobre la religión natural* de Hume, y obviamente estaba familiarizado con la filosofía de la Ilustración escocesa. Era evidente que le debía a Hume su ataque a los "entes imaginarios" de los historiadores, como naciones, gobiernos, épocas, ideas, estilos, América y el Renacimiento, personificaciones que abusaban de metáforas biológicas y que él describía como "entes imaginarios de quienes, para confusión irremediable, se dice y piensa que nacen, se desarrollan y mueren, aun llega a decirse que gozan o padecen, que aman

u odian". Evidentemente, estas metáforas orgánicas provenían de la identificación del ser humano individual con las instituciones sociales. En este contexto, debemos recordar que Hume había argumentado lo siguiente:

La crítica de la pedantería académica es un recurso de larga tradición de los historiadores románticos. Fue Thomas Carlyle quien en sus *Cartas y discursos de Oliver Cromwell* (1845) describió burlonamente a un erudito contemporáneo como un simple Dryasdust, un personaje terriblemente árido, por afirmar que la guerra civil inglesa no podía comprenderse sin leer los 50 000 panfletos escritos sobre aquel conflicto. Para Carlyle, la tarea de un verdadero historiador era echar los desechos del pasado al olvido y emplear su visión poética para resucitar sólo aquello que merece ser recordado, con el propósito de a escribir "una *Ilíada* moderna como homenaje del pasado". En otra parte sugirió que la historia nacional debería concebirse como una especie de Biblia secular. Esta idealización de la nación y su historia estaba tan extendida que incluso Ranke presentó el pasado europeo dominado por el ascenso de los Estados principales, cada uno de los cuales poseía una individualidad distintiva basada en principios comprobables de práctica política y social. Aquí, por supuesto, había una razón más para que O'Gorman rechazara la escuela rankeana, ya que en ningún momento de su carrera estuvo tentado a narrar la historia de cómo se formó la nación mexicana.

La crítica de la pedantería académica es un recurso de larga tradición de los historiadores románticos. Fue Thomas Carlyle quien en sus *Cartas y discursos de Oliver Cromwell* (1845) describió burlonamente a un erudito contemporáneo como un simple Dryasdust, un personaje terriblemente árido, por afirmar que la guerra civil inglesa no podía comprenderse sin leer los 50 000 panfletos escritos sobre aquel con-

flicto. Para Carlyle, la tarea de un verdadero historiador era echar los desechos del pasado al olvido y emplear su visión poética para resucitar sólo aquello que merece ser recordado, con el propósito de a escribir "una *Ilíada* moderna como homenaje del pasado". En otra parte sugirió que la historia nacional debería concebirse como una especie de Biblia secular. Esta idealización de la nación y su historia estaba tan extendida que incluso Ranke presentó el pasado europeo dominado por el ascenso de los Estados principales, cada uno de los cuales poseía una individualidad distintiva basada en principios comprobables de práctica política y social. Aquí, por supuesto, había una razón más para que O'Gorman rechazara la escuela rankeana, ya que en ningún momento de su carrera estuvo tentado a narrar la historia de cómo se formó la nación mexicana.

Tal como queda claro en su *Crisis y porvenir,* O'Gorman recurrió al historicismo existencial de Martin Heidegger y José Gaos para liberarse del peligro del escepticismo humeano. La premisa de su filosofía era que todo conocimiento estaba determinado por la realidad existencial del agente humano. Aplicado a la historia, este principio implicaba que el pasado siempre se conocía mediante una "precomprensión predeterminante". Mientras que la historia científica veía el pasado como ajeno, separado del presente y por lo tanto inerte, el historicismo, en cambio, interpretaba el pasado como un "depósito de experiencia" y, por tanto, aún incorporado al presente. En un estilo poético, O'Gorman aseguró que, dado que el pasado creó el mundo en el que nacimos, también determinaba nuestras vidas y nuestros pensamientos, por lo que aún prevalecía en nuestra realidad. A esto añadió: "Lo hallamos, sin reconocerlo como 'historia', en las conversaciones, en una leve huella, dentro de los armarios; anda por los caminos, surge de los sepulcros y habla en las canciones; y su grande y silenciosa voz tiene un claro acento, fácil

de comprender en cuanto nos dice cosas de inmediata aplicación a nuestra vida". En efecto, para que la historia se convirtiera una vez más en una fuerza intelectual era necesario crear una relación vital entre la existencia del historiador y las experiencias depositadas en el pasado. Para lograr esta relación, "el varón heroico" tenía que rechazar los mandatos del simple sentido común y la nulificadora mediocridad de la civilización moderna; y, sobre todo, buscar "expresar con autenticidad" su visión personal. Valía la pena decir todo esto, y sin duda también tenía un efecto benéfico, pero cuando O'Gorman intentó proponer una definición teórica de estos conocimientos, se desplazó hacia la metafísica: "La historiografía es, desde el punto de vista de lo verdadero, la elaboración de la inteligibilidad del ser que tiene la historia, para el modo de ser cotidiano de la existencia [...] la verdadera ciencia histórica, la historiología, consiste en mostrar y explicar la estructura del ser con que dotamos al pasado al descubrirlo como nuestro". En estas fórmulas sería difícil encontrar cualquier sugerencia práctica sobre cómo debe concebirse e iniciarse la escritura de la historia.

Tal como queda claro en su *Crisis y porvenir,* O'Gorman recurrió al historicismo existencial de Martin Heidegger y José Gaos para liberarse del peligro del escepticismo humeano. La premisa de su filosofía era que todo conocimiento estaba determinado por la realidad existencial del agente humano. Aplicado a la historia, este principio implicaba que el pasado siempre se conocía mediante una "precomprensión predeterminante". Mientras que la historia científica veía el pasado como ajeno, separado del presente y por lo tanto inerte, el historicismo, en cambio, interpretaba el pasado como un "depósito de experiencia" y, por tanto, aún incorporado al presente. En un estilo poético, O'Gorman aseguró que, dado que el pasado creó el mundo en el que nacimos, también determinaba nuestras vidas y nuestros pensamientos,

por lo que aún prevalecía en nuestra realidad. A esto añadió: "Lo hallamos, sin reconocerlo como 'historia', en las conversaciones, en una leve huella, dentro de los armarios; anda por los caminos, surge de los sepulcros y habla en las canciones; y su grande y silenciosa voz tiene un claro acento, fácil de comprender en cuanto nos dice cosas de inmediata aplicación a nuestra vida". En efecto, para que la historia se convirtiera una vez más en una fuerza intelectual era necesario crear una relación vital entre la existencia del historiador y las experiencias depositadas en el pasado. Para lograr esta relación, "el varón heroico" tenía que rechazar los mandatos del simple sentido común y la nulificadora mediocridad de la civilización moderna; y, sobre todo, buscar "expresar con autenticidad" su visión personal. Valía la pena decir todo esto, y sin duda también tenía un efecto benéfico, pero cuando O'Gorman intentó proponer una definición teórica de estos conocimientos, se desplazó hacia la metafísica: "La historiografía es, desde el punto de vista de lo verdadero, la elaboración de la inteligibilidad del ser que tiene la historia, para el modo de ser cotidiano de la existencia [...] la verdadera ciencia histórica, la historiología, consiste en mostrar y explicar la estructura del ser con que dotamos al pasado al descubrirlo como nuestro". En estas fórmulas sería difícil encontrar cualquier sugerencia práctica sobre cómo debe concebirse e iniciarse la escritura de la historia.

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo impresiones e ideas [...] Esta inclinación a conceder la identidad a nuestras percepciones semejantes produce la ficción de una existencia continua, ya que esta ficción, lo mismo que la identidad, es realmente falsa [...] Si no tuviésemos memoria, jamás podríamos tener una noción de la causalidad, ni, por consecuencia, de la cadena de causas y efectos que constituyen nuestro yo o persona.

Cualquier duda sobre la influencia perdurable que tuvo Hume en O'Gorman se disipa cuando éste cita al filósofo escocés en *Fantasmas* como su autoridad para atacar el principio de causalidad. En un pasaje famoso, Hume se había negado a aceptar la realidad de cualquier conexión necesaria entre los fenómenos. La causalidad no es más que una suposición humana basada en reiteradas percepciones de contigüidad, coyunturas constantes y prioridades. O'Gorman aplicó este argumento a su célebre crítica de la idea común de que Cristóbal Colón descubrió América en 1492. No obstante, en este contexto también debemos notar que, al concluir su destrucción de las doctrinas tradicionales, Hume confesó que sus reflexiones lo expusieron a una "melancolía y delirio filosóficos", sólo para sugerir después que debía permitirse a la Naturaleza curar las ansiedades provocadas por un exceso de pensamiento, a lo que añadió: "Yo como, echo una partida de ajedrez, me divierto con mis amigos y [...] paso tres o cuatro horas de diversión..." A manera de remedio intelectual, consagró sus últimos años a escribir la historia de Inglaterra interpretada desde el punto de vista de un *tory.* Así, el escepticismo no lo privaba de disfrutar la compañía de otros o su actividad como autor.

A primera vista, podríamos estar tentados a interpretar este elocuente discurso como una protesta romántica contra la profesionalización de la historia en México, una protesta contra la modernidad lanzada por un sobreviviente anciano de la *belle époque* de la historia literaria. No obstante, esa interpretación no le haría justicia a la base filosófica del ataque de O'Gorman a la "historia científica" e ignoraría las vigorosas líneas argumentativas que caracterizan sus principales obras. Para comprender el origen de su ataque, presentado de manera sintética en 1991, es necesario volver a su *Crisis y porvenir de la ciencia histórica,* publicado en 1947 y dedicado a "José Gaos, maestro de siempre y siempre amigo". Fue en

este trabajo donde presentó sus objeciones al tipo de historia naturalista de Ranke. Argumentaba que, desde el Renacimiento y hasta mediados del siglo XIX, los historiadores pudieron redactar sus narrativas como un tesoro de ejemplos morales, presentando a los grandes hombres y las grandes hazañas del pasado como modelos del presente. Desde esta perspectiva se escribió la mayor parte de la historia patriótica. No obstante, con el surgimiento de Ranke y sus discípulos, el historiador se convirtió en un guía imparcial e indiferente, indagando en documentos oficiales y otros materiales de archivo para verificar "lo que verdaderamente ocurrió". Ranke expresó el principio que animaba esta iniciativa académica cuando escribió: "Descubrí que la verdad era más interesante y hermosa que la ficción. Me desvié de ésta y decidí evitar toda invención e imaginación en mis trabajos, y *sujetarme a los hechos*". Además, Ranke también aseveró que "el pasado humano no tiene ni puede tener influencia sobre la vida". Gracias a su extensa obra y su seminario, el historiador alemán promovió el tipo de investigación sistemática y basada en archivos que, según O'Gorman, "pervive embotellando en conserva su acumulado saber en bibliografías, ficheros e índices de índices [...]". El descendiente directo de Ranke era el académico moderno que corría deprisa, siempre ocupado en la búsqueda de nuevos documentos, siempre listo con un nuevo artículo o trabajo sobre un tema insignificante, aunque nunca era capaz de comprender las realidades del pasado y, de hecho, participaba de una "ocultación de la posibilidad de llegar a conocer especulativamente a la historia". Cuando O'Gorman escribió su relato satírico sobre la historia científica y sus practicantes contemporáneos, ¿fue una paradoja o una reacción natural que en ese entonces trabajara en el Archivo General de la Nación y estuviera involucrado en la edición de su *Boletín*?

A pesar de que denunció elocuentemente la investigación naturalista, O'Gorman no se sentía igual de cómodo definiendo qué tipo de historia prefería. Como veremos, apeló a la filosofía de Martin Heidegger para que lo rescatara de las intolerables exigencias del estudio rankeano. No obstante, la función del historicismo existencial también le permitió liberarse del escepticismo provocado por el relativismo histórico. Para cuando escribió *Crisis y porvenir,* ya había traducido el *Diálogo sobre la religión natural* de Hume, y obviamente estaba familiarizado con la filosofía de la Ilustración escocesa. Era evidente que le debía a Hume su ataque a los "entes imaginarios" de los historiadores, como naciones, gobiernos, épocas, ideas, estilos, América y el Renacimiento, personificaciones que abusaban de metáforas biológicas y que él describía como "entes imaginarios de quienes, para confusión irremediable, se dice y piensa que nacen, se desarrollan y mueren, aun llega a decirse que gozan o padecen, que aman u odian". Evidentemente, estas metáforas orgánicas provenían de la identificación del ser humano individual con las instituciones sociales. En este contexto, debemos recordar que Hume había argumentado lo siguiente:

En *Fantasmas en la narrativa historiográfica* (1992), un breve discurso que dictó al ser nombrado Doctor Honoris Causa de la Universidad Iberoamericana, Edmundo O'Gorman atacó vigorosamente las doctrinas y el legado de Leopold von Ranke. O'Gorman argumentó que la celebrada definición de la historia del erudito alemán como el descubrimiento de "lo que realmente pasó" era una negación del inevitable "relativismo subjetivo" del conocimiento histórico, una negación que "se cifraba en la utopía de una aséptica imparcialidad y exhaustiva información testimonial". Además, esta ilusoria búsqueda de certidumbre objetiva estaba acechada por tres fantasmas cuya influencia maligna destruyó, en muchos casos, una vocación histórica prometedora. En primer lugar, es-

taba el espectro del "esencialismo", esto es, la suposición de que "los entes históricos" poseen una esencia inmutable que perdura a través de los siglos sin tomar en cuenta las vicisitudes de su existencia. Escribir un libro titulado *México a través de los siglos* era afirmar la existencia de un ente cuya identidad esencial, "encerrada en su fortaleza entitativa", sobrevivió a los cambios causados por el tiempo. En segundo lugar, O'Gorman desafió la aplicación del principio de causalidad a la historia, la presunción de que "un fenómeno cause como efecto necesario el fenómeno subsiguiente [...] sólo por su antelación". Esta suposición fue la que permitió que el descubrimiento fortuito de Cristóbal Colón de una isla caribeña fuera interpretado como la causa del "encuentro del Antiguo y el Nuevo mundos". El tercer fantasma que amenazaba a los jóvenes historiadores era la insistencia rankeana en la investigación exhaustiva y su obsesión con los "materiales históricos" y el "aparato técnico". Dado que estaba en contra de la reciente inundación de "ponencias en congresos, coloquios, mesas redondas, encuentros *et hoc genus omne*", O'Gorman llamó a renovar la manera de concebir y escribir la historia, con el fin de abrirle camino a "una historia sólo inteligible con el concurso de la luz de la imaginación; una historia-arte, cercana a su prima hermana la narrativa literaria", en la que la "experiencia vital del historiador [...] su cultura, sus preferencias, sus filias y sus fobias" engendraran una suerte de revelación causada por el encuentro personal entre el historiador y el pasado.

No hay espacio para examinar con amplitud los logros históricos de Edmundo O'Gorman. Es obvio que no hubiera llegado a su celebrada tesis de que América se inventó y no fue descubierta si no hubiera estudiado la filosofía de Heidegger. En esta aplicación de la teoría del conocimiento a la historia, O'Gorman anticipó muchas de las elucubraciones del posmodernismo. No obstante, a diferencia de sus recientes estudios,

O'Gorman poseía un conocimiento crítico de largo alcance sobre los principales cronistas e historiadores del siglo XVI en América. Fue esta familiaridad la que más tarde le permitió promover ediciones críticas de las obras de Las Casas, Acosta, Alva Ixtlilxóchitl y Motolinía, que se produjeron en su seminario del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

A primera vista, podría parecer que al editar estas obras O'Gorman se alejó de su crítica a Ranke y se unió a las filas de los historiadores científicos. Sin embargo, debe recordarse que Ranke y sus discípulos eran exponentes de la investigación archivística, y que escribieron esencialmente historia política basada en documentos oficiales. Por el contrario, O'Gorman decidió confrontar a los principales cronistas de América, sometiendo sus textos a un análisis agudo, docto y, a veces, ingenioso. Sus comentarios siempre eran personales, por lo general caracterizados por una línea argumentativa tenazmente sostenida, pero, en sus mejores casos, repletos de erudición y comprensión. Su modelo en este tipo de trabajo fue presumiblemente Marcelino Menéndez y Pelayo, en cuyo ensayo sobre la historiografía colombina se inspiró en gran medida para escribir *La idea del descubrimiento de América* (1951). En efecto, O'Gorman percibía que la tradición intelectual hispanoamericana podía encontrarse en la gran secuencia de crónicas.

Table of Contents

Portada
Prólogo
I. El guadalupanismo y el movimiento de Independencia
II. Intransigencia ultramontana y la Reforma mexicana: Clemente de Jesús Munguía
III. El patriotismo liberal y la Reforma: Ignacio Ramírez e Ignacio Manuel Altamirano
IV. Vicente Riva Palacio y el nacionalismo mexicano
V. Justo Sierra y la Historia patria
VI. Francisco Bulnes y toda la verdad sobre el México decimonónico
VII. Andrés Molina Enríquez y el nacionalismo agrario
VIII. Olimpo marmóreo: José Enrique Rodó y el nacionalismo hispanoamericano
IX. Alfonso Reyes y América
X. Edmundo O'Gorman y David Hume
Bibliografía

ÍNDICE

Portada	1
Prólogo	9
I. El guadalupanismo y el movimiento de Independencia	27
II. Intransigencia ultramontana y la Reforma mexicana: Clemente de Jesús Munguía	59
III. El patriotismo liberal y la Reforma: Ignacio Ramírez e Ignacio Manuel Altamirano	105
IV. Vicente Riva Palacio y el nacionalismo mexicano	135
V. Justo Sierra y la Historia patria	166
VI. Francisco Bulnes y toda la verdad sobre el México decimonónico	224
VII. Andrés Molina Enríquez y el nacionalismo agrario	257
VIII. Olimpo marmóreo: José Enrique Rodó y el nacionalismo hispanoamericano	276
IX. Alfonso Reyes y América	306
X. Edmundo O'Gorman y David Hume	320
Bibliografía	330

través de algunos personajes clave de la época, David A. Brading dedica estas páginas a la descripción y caracterización del pensamiento mexicano en los siglos XIX y XX, y al análisis de su incidencia en las coyunturas que determinaron la construcción de la identidad nacional actual. Desde las disputas entre conservadores y liberales hasta el legado de Alfonso Reyes y Edmundo O'Gorman, pasando por el culto a la virgen de Guadalupe, la ambición por establecer una historia nacional digna y los grandes sueños de unificación hispanoamericana, esta colección de ensayos —algunos ya consagrados, otros acogidos por primera vez en español— integra escritos fundamentales del autor para comprender el devenir intelectual y cultural de México en el siglo XXI.

www.fondodeculturaeconomica.com

creative commons